



А. ШИНАН

Авиатор Шинан МИР АГГАДИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



# МИР АГГАДИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

**Авигдор Шинан**  
**МИР АГГАДИЧЕСКОЙ**  
**ЛИТЕРАТУРЫ**



**Авигдор Шинан**

**МИР АГГАДИЧЕСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ**



**БИБЛИОТЕКА—АЛИЯ  
1990**

אביגדור שנאן  
עולמה של ספרות האגדה

A. Shinan  
The World of Aggadah

Supported by Mr. I. Leibler, Australia

Перевел с иврита С. Рузер

Редактор П. Гиль

Обложка М. Липкин

עירייה  
מערב  
מרכז  
מזרח  
777

ISBN 965-~~320~~-148-4

©  
All rights reserved

כל הזכויות שמורות  
לספרית-עליה  
ת.ד. 4140, ירושלים  
יצא לאור בסיוע:  
האגודה לחקר תפוצות ישראל, ירושלים  
וקרן זכרון למען תרבות יהודית, ניו-יורק

Printed in Israel

OCR Давид Титиевский, октябрь 2021 г., Хайфа

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Глава 1.</i>	Аггада в Вавилонии и в Эрец-Исраэль .....	7
<i>Глава 2.</i>	Апокрифы .....	25
<i>Глава 3.</i>	Еврейско-эллинистическая литература .....	41
<i>Глава 4.</i>	Иосеф бен Маттитяху .....	57
<i>Глава 5.</i>	Рукописи Мертвого моря .....	75
<i>Глава 6.</i>	Тайное Учение .....	91
<i>Глава 7.</i>	Археология и искусство .....	105
<i>Глава 8.</i>	Народное творчество .....	121
<i>Глава 9.</i>	Таргумы и пюют .....	139
<i>Глава 10.</i>	Галаха .....	157
<i>Глава 11.</i>	Раннехристианская литература .....	177
<i>Глава 12.</i>	Самаритянская и мусульманская литературы .....	193
	Список сокращений .....	209
	Примечания .....	211



## Глава первая

### АГГАДА В ВАВИЛОНИИ И В ЭРЕЦ-ИСРАЭЛЬ

”Если Галаха вечно хмурится, то Аггада, напротив, приветливо улыбается. Первая — воплощение Закона: требовательна, ригористична, тверда как железо; вторая — снисходительна, терпима, мягка словно масло, она — само милосердие... Если там — давящая сила предписаний, обязанность, которая поработывает, то тут — постоянное обновление, свобода, легкость, независимость... Там — сухость прозы, раз и навсегда избранная форма, маловыразительный, лишенный нюансов язык, господство рационализма. Тут — сочность поэзии, разнообразие, постоянная смена настроений, красочность языка, царство чувства”. В таких выражениях описывал выдающийся еврейский поэт Хаим Нахман Бялик (1873 — 1934) в своем эссе ”Галаха и Аггада” различие между двумя главными сферами религиозного творчества еврейских мудрецов эпохи Талмуда.

Книга, которую вы держите в руках, целиком посвящена Аггаде — той самой, что, по выражению Бялика, ”приветливо улыбается” всякому, кто к ней обращается.

Наше внимание будет сосредоточено на том культурном фоне, на котором сложилась Аггада. Что предшесгвовало ей по времени? Что возшло потом на подготовленной ею почве? Какие общие литературные процессы характерны для периода ее становления и расцвета? На конкретных приме-



рах мы постараемся продемонстрировать разнообразные связи между аггадическим творчеством и сопредельными культурными традициями, с которыми мудрецы Талмуда так или иначе входили в соприкосновение. В центре обсуждения будет, таким образом, не Аггада сама по себе, но тот культурный мир, в котором она зародилась и существовала, — именно так и надо понимать название книги.

Остановимся подробнее на двух ключевых для нас понятиях: "аггадическая литература" и "мудрецы Талмуда", или "*х а з а л*". Начнем с последнего.

Еврейская аббревиатура *хазал* расшифровывается как *хахамейну зихрам ливраха*, то есть "наши мудрецы, благословенна их память". Термином этим, сравнительно поздно вошедшим в употребление, обозначают группу религиозных наставников и знатоков Торы (общим числом в несколько тысяч человек), живших, в основном, в Эрец-Исраэль и Вавилонии в период между первым и восьмым веками новой эры. Правильным, полагаю, будет считать, что их эпоха начинается с Хиллела<sup>1\*</sup>, то есть незадолго до начала христианского летосчисления, и охватывает несколько первых поколений после возникновения ислама (ок. 635 г. н. э.) и его распространения на Ближнем Востоке.

Литературное наследие мудрецов той эпохи отличается чрезвычайным разнообразием: они дали народу Израиля разветвленную систему религиозного законодательства (содержащуюся, главным образом, в Мишне<sup>2</sup> и обоих Талмудах — Иерусалимском и Вавилонском), установили порядок и содержание молитв и осуществили перевод Священного Писания (Библии) на язык широких масс — арамейский. Они оставили после себя также комментарии к Писанию и многочисленные образ-

---

\*Цифрами обозначены примечания, помещенные в конце книги.

цы религиозной поэзии. Отметим в скобках, что, как в смысле толкования отдельных мест Торы (Пятикнижия), так и в смысле общего подхода к священному тексту, разные мудрецы того времени нередко весьма отличались друг от друга. И, наконец, мудрецы Талмуда внесли решающий вклад в развитие аггадической литературы, которая и интересует нас сейчас в первую очередь.

Что же такое Аггада? Прежде всего, каково происхождение этого термина? Надо признать, что удовлетворительного ответа здесь все еще не найдено, хотя и высказано несколько предположений. Некоторые указывают на связь слова "а г г а д а" со словом *хиггуд* (иггуд), означающим устное сообщение в противоположность письменному, т. е. Священному Писанию. В случае Библии имеется текст, который читают, тогда как Аггаду по первоначальному замыслу следовало передавать изустно. Согласно другой точке зрения, Аггада является антиподом Галахи: в то время, как последняя означает действие, практическое указание, как исполнять ту или иную заповедь, каким путем идти по жизни (само слово *галаха* образовано от корня *галах* — "идти"), Аггада есть не более чем высказывание мнения, вовсе не обязательно побуждающее человека к совершению конкретных поступков.

Ряд специалистов, однако, подозревает, что исходным корнем слова "аггада" на самом деле является *а-г-д*, значение которого "связывать", "объединять" (на иврите *агуда* — общество, союз, пучок, связка). Аггаду в таком случае надо понимать как коллекцию, собрание всяческих историй.

И, наконец, некоторые заходят в своих предположениях настолько далеко, что производят этот термин от арамейской основы *н-г-д* ("тянуть", "притягивать") — в том смысле, что сей род литературы "притягивает, "влечет" душу че-

ловека. Что ж, последнее соображение содержит какую-то долю истины: Аггада и в самом деле обращена прежде всего к сердцу человека. Но этимология слова "аггада" на базе арамейской основы представляется маловероятной.

Следует обратить внимание на одну характерную особенность приведенных объяснений: в большинстве своем их авторы исходят из предпосылки, что Аггада создавалась лишь мудрецами Талмуда. Однако сочинения "в аггадическом ключе" создавались и задолго до I в. н. э., и существенно позже VII века.

Сказанное можно вкратце подытожить следующим образом: множество исследователей изучают Аггаду, но откуда взялось само это слово, пока так до конца и не выяснено.

Если нет однозначного ответа на вопрос о происхождении термина "аггада", то, может быть, по крайней мере, удастся четко объяснить, что под ним п о н и м а е т с я? Прежде всего, сделаем одну необходимую оговорку. Слово это часто употребляется на иврите также в значении "сказка", "легенда". Имеются в виду все те — нередко фантастические — "бродячие" сюжеты, что кочуют от народа к народу, из общества в общество, от поколения к поколению — вроде историй, собранных братьями Гримм. Но в рамках данной книги нас, разумеется, будет интересовать другое, так сказать, специфически еврейское значение этого термина.

Оказывается, однако, что и тут не все так просто. "Энциклопедия Иврит", к примеру, дает определение Аггады через отрицание: "...та часть Устной Торы<sup>3</sup>, которая не есть Галаха". Но такого рода дефиниция явно свидетельствует о некоторой внутренней сложности, о проблематичности дефиниции положительной, которая недвусмысленно заявляла бы, о чем идет речь, и не пряталась

бы за другие понятия — такие, как "Галаха" и "Устная Тора". Сходным путем идет здесь и один из крупнейших исследователей Аггады, отец научной иудаистики XIX века Л. Цунц<sup>4</sup>. "В Аггаде, — писал он, — есть все, что только можно себе вообразить, кроме зубоскальства и бездумного легкомыслия". И, естественно, добавим мы, кроме галахических предписаний. Иными словами, Аггада включает в себя комментарии к Писанию, рассказы из жизни мудрецов и их учеников, нравоучительные истории, притчи, религиозную поэзию, молитвы, фантастические истории, анекдоты, врачебные советы, сведения из области географии, астрологии, и биологии, заклинания и ворожбу, фольклор, ободряющие послания во времена гонений, тексты, полные мессианской<sup>5</sup> надежды, исторические трактаты, размышления на теологические темы и т. д. и т. п.

Мы видим, что если все-таки пытаться дать положительное определение, то для этого потребуется составить целый каталог, где будут перечислены все сферы творчества, кроме галахически-законодательной. Но даже самый длинный и подробный каталог такого рода придется закончить сакраментальным "и т. д. и т. п.", потому что никогда нельзя с уверенностью заявить, что все возможные смыслы уже исчерпаны. Тут стоит еще раз подчеркнуть, что и "Энциклопедия Иврит" и Л. Цунц пытаются определить только Аггаду эпохи Талмуда. Если же говорить об Аггаде в целом как о культурном феномене, возникшем задолго до эпохи мудрецов Талмуда, то не исключено, что дефиниция окажется еще более пространной.

Итак, приступая к этой теме, мы — подобно другим исследователям — вынуждены примириться с невозможностью четко определить рамки предмета: смысл ключевого понятия "аггада", не прибегая к помощи отрицаний, объяснить не уда-

ется. К счастью, на интуитивном уровне более или менее ясно, о чем идет речь, так что особых практических затруднений здесь не возникает.

Эпоха I—VIII вв. н. э. была чрезвычайно продуктивной. И все-таки относящаяся к этому периоду Аггада составляет лишь часть — пусть самую значительную — всего еврейского аггадического наследия. Поэтому мы не станем ограничивать себя тем культурным ареалом, который непосредственно окружал мудрецов Мишны и Талмуда. Хронологические рамки нашего исследования будут существенно шире: примерно от 330 года до н. э. (когда Александр Македонский завоевал Восток и вообще практически весь тогдашний цивилизованный мир) и до XIII—XV вв. н. э. В совокупности эта эпоха охватывает более полутора тысяч лет; можно говорить о существовании Аггады как особого религиозно-литературного вида творчества на протяжении этого времени.

В самом начале этого периода произошел грандиозный культурный сдвиг, подлинная революция, оказавшая решающее влияние на дальнейшее развитие цивилизации: греческий мир пришел в соприкосновение с культурами Востока (в том числе и семитскими). В результате на свет появилось нечто принципиально новое, началась новая эпоха, получившая название эллинистической. Именно тогда в среде народа Израиля впервые предпринимаются попытки канонизировать книги Священного Писания. Это, правда, пока лишь первая стадия длительного и довольно сложного процесса, приведшего со временем к окончательному формированию библейского канона. Тем не менее процесс начался, и отныне практически все произведения, создававшиеся в русле еврейской традиции (кроме буквально единичных, успевших войти в канон), становились частью новой, **постбиблейской** лите-

ратуры и, значит, могут быть отнесены либо к Галахе, либо к Аггаде. С другой стороны, в самом конце интересующей нас эпохи, в XIII—XV вв. н. э. появилось несколько фундаментальных трудов, где было собрано и упорядочено аггадическое наследие мудрецов Талмуда. Эти сочинения, принадлежавшие перу разных авторов, получили название *ялкутим* ("сборники"). Наиболее известные из них: популярный в свое время среди ашкеназских евреев Ялкут Шимони и Мидраш ха-Гадол йеменских евреев.

Составители ялкутим стремились включить в них весь известный им аггадический материал, т. е. тоже создать своего рода канон. Таким образом хронологические рамки нашего исследования будут заданы началом формирования **библейского канона** с одной стороны и "канонизацией" **традиционной Аггады** с другой.

Таковы хронологические границы Аггады. Если же говорить о географии, то и здесь охват будет достаточно широким: не ограничиваясь одной только Эрец-Исраэль, мы рассмотрим аггадические традиции, происходящие из Вавилонии, Египта (Александрии), а также других центров эллинистической диаспоры<sup>6</sup> — еврейских поселений Северной Африки и Малой Азии. Некоторые из сочинений, которые мы упомянем, были написаны в Европе — Греции, Италии, в германских землях, а также в Йемене.

Многочисленные аггадические тексты разнятся не только временем и местом их создания — они исключительно разнообразны и с жанровой точки зрения: от пересказов-переложений библейских историй, комментирующих и разъясняющих смысл Писания, до переводов Библии на другие языки; от религиозной поэзии, полемических и исторических трактатов до текстов, посвященных мистическим откровениям **Т а й н о г о У ч е н и я**<sup>7</sup>. Рядом

с "серьезной" литературой здесь можно встретить пьесы, написанные в незапамятные времена на библейские темы. Одним словом, в поле нашего зрения окажется чрезвычайно широкий спектр жанров, относящихся к различным временным пластам и географическим регионам. Таким образом будет восстановлен тот культурный контекст, в центре которого стоит Аггада.

До сих пор упоминались исключительно еврейские источники. Мы, однако, не ограничимся ими: должное внимание уделено будет также сопредельным культурам, в которых прослеживаются определенные литературно-идейные связи с Аггадой мудрецов Талмуда, — раннему христианству, самаритянской<sup>8</sup> и мусульманской культурам. Изучение каждой из них во многом способствует более глубокому пониманию Аггады.



Традиционная Аггада была создана, в основном, в Эрец-Исраэль. Положение это требует более детального обсуждения, ибо широко распространено ошибочное мнение, будто свой расцвет этот вид раввинистического творчества пережил в Вавилонии. Истоки подобного заблуждения относятся к эпохе средневековья, когда Вавилонский Талмуд стал самым читаемым и повсеместно изучаемым произведением практически во всех общинах рассеянного по свету народа Израиля. Талмуд превратился в главную книгу, оттеснив *мидраши*<sup>9</sup> как галахические, так и аггадические. Вавилонский Талмуд оказался по существу единственным источником, откуда еврей мог черпать сведения о высказываниях мудрецов I—VIII вв. н. э. В результате и возникла иллюзия, будто большая часть традиционной Аггады заключена в Вавилонском Талмуде.

Иллюзия эта прочно держалась вплоть до начала нынешнего века, когда ошибочность такого взгляда была убедительно продемонстрирована В. Бахером<sup>10</sup>, выпустившим серию книг, посвященных аггадическому наследию. Согласно исходному плану автора, предполагалось посвятить по отдельному тому каждому из "слоев" Аггады: первый том — текстам, вышедшим из кругов т а н н а е в (ед. ч. *танна*; раввины из Эрец-Исраэль, жившие между эпохой Хиллела, то есть кануном христианской эры, и завершением Мишны при рабби Йехуда ха-Наси<sup>11</sup> — около 220 г. н. э.); второй — текстам, принадлежавшим палестинским а м о р а я м (ед. ч. *амора*) и, наконец, третий — амораям вавилонским (амораями называют знатоков Торы, живших в двух этих важнейших центрах еврейства уже после создания Мишны). Приступая к своему фундаментальному труду, В. Бахер решил провести предварительную классификацию всего аггадического материала по именам упоминающихся в нем мудрецов. И тут — к изрядному его удивлению — выяснилось, что Аггады, созданной вавилонскими амораями, с трудом набирается на тоненькую книжечку, в то время, как тексты, восходящие к их палестинским коллегам (таннаям и амораям), несравненно более многочисленны и разнообразны.

Оказалось, что большая часть аггадического материала, с которым сталкивается читатель Вавилонского Талмуда, на самом деле происходит из Эрец-Исраэль. Это видно и по языку, и по содержанию, и по именам мудрецов, от лица которых они передаются. Так что свидетельство о "первородстве" палестинской аггадической традиции содержится в самом Вавилонском Талмуде. Евреи, странствовавшие в ту пору между двумя главными центрами учености, переносили идеи знатоков Торы из Эрец-Исраэль на берега Евфрата



и обратно. Впоследствии это и послужило основой для своего рода оптического обмана: стало казаться, что главным аггадическим произведением является Вавилонский Талмуд.

Но почему же именно Эрец-Исраэль оказалась благодатной почвой для расцвета аггадической литературы? Многие исследователи, среди которых были и выдающиеся ученые, пытались решить этот вопрос. Было предложено четыре различных теории, но к общему мнению прийти так и не удалось. Думаю, что в подобных случаях разумно придерживаться следующего принципа: если указывается на наличие нескольких причин, то исчерпывающее объяснение может дать лишь их сочетание.

Итак, объяснение первое. Оно основывается на предположении, что аггадическое творчество по большей части есть побочный продукт духовной борьбы — будь то борьба между различными течениями и школами в самом иудаизме или борьба между еврейской цивилизацией и цивилизациями соседних народов. Обратившись к истории Эрец-Исраэль, мы увидим что с III в. до н. э. и вплоть до эпохи крестоносцев (то есть на протяжении большей части интересующего нас периода) она была полем непрестанных столкновений между различными культурными традициями. Упомянем внутренние конфликты между школами Хиллела и Шаммая<sup>12</sup> или в более ранний период — между эллинистами и ревнителями еврейской веры, а также борьбу, которую евреи Эрец-Исраэль вели против древнего эллинизма, самаритян или сект, отколовшихся от иудаизма, таких, как общины Мертвого моря (им мы посвятим отдельную главу), или другая секта, начинавшая свое существование в качестве одного из внутренних течений иудаизма, а впоследствии породившая новую мировую религию, известную под именем

христианства (о ней мы тоже будем говорить отдельно). Противостояние это не всегда ограничивалось религиозно-культурной сферой — зачастую оно сопровождалось настоящей борьбой против враждебных Израилю режимов: вначале это был Рим, а в более поздние эпохи — Византия и исламский мир. Именно такое постоянное напряжение и оказалось, согласно предлагаемой точке зрения, плодотворным для возникновения в Эрец-Исраэль Аггады, именно оно стимулировало расцвет богатой литературной традиции.

Что же до второго главного центра еврейства Вавилонии, то там — утверждают сторонники этой точки зрения — власти были, как правило, достаточно толерантными и не вмешивались излишне в частную жизнь своих подданных. Можно сказать, что по сравнению с единоверцами в Эрец-Исраэль, находившимися в почти постоянной конфронтации с властями, евреи Вавилонии — относительно, конечно, — наслаждались миром и спокойствием: большая религиозная терпимость, большая открытость... В Вавилонии не было жестоких преследований и кровавых гонений. Поэтому тамошние мудрецы не ощущали внутренней потребности тратить духовные силы на создание Аггады, которая в значительной своей части полемична.

Вот, к примеру, характерный мидраш, появившийся в контексте полемики и вне такого контекста попросту лишенный смысла. Отправной точкой здесь служит повествование о жертвоприношении Исаака (Ицхака) (Быт.\*<sup>13</sup>, гл. 22). Как вы помните, Всевышний повелел Аврааму пойти и принести своего сына Исаака в жертву "на одной из гор, которую Он ему укажет". Таковы были слова Все-

---

\*Сокращения названий книг Библии, мидрашей, названий талмудической литературы см. в списке сокращений в конце книги.

вышнего, не сказавшего прямо, о какой горе идет речь. Дальше мы читаем в тексте, что Авраам "увидел то место издалика" (22:4) и отправился к нему, дабы исполнить данное повеление. Мидраш задает естественный вопрос: что, собственно, увидел Авраам? Как он понял, что перед ним та самая гора?

Ответ дается следующий: он увидел "нависшее над горой облако" — имеется в виду, что в тот момент Авраам удостоился быть свидетелем явления, которое называется *Шхина* — Божественное Присутствие, — и сразу понял, что место это особое, избранное. Кстати, еврейское слово *маком* ("место") — в соответствии с популярной раввинистической традицией — понимается здесь не в своем обычном смысле, а как одно из имен Бога, примерно эквивалентное русскому "Вездесущий". Таким образом получается, что Авраам увидел издалика не "место", а Самого Господа.

Согласно Торе, идущего вместе с сыном по направлению к горе Авраама сопровождают два прислужника-раба. Мидраш не забывает и их в своем пересказе происходящего: "Сказал [Авраам]: Похоже, что это и есть то самое место, где Всевышний повелел мне принести в жертву сына моего Исаака. Потом спрашивает у самого Исаака: Сын мой, видишь ли ты то, что открыто моим глазам? Да, отец, — отвечает тот. Тогда обращается Авраам к двум прислужникам: А вы видите то, что вижу я? Нет, господин, — следует ответ. Говорит Авраам: поскольку и осел не видит, и вы не видите, оставайтесь-ка здесь вместе с ослом и ждите, пока мы вернемся" (Быт. Р., 56:2).

В других источниках мы находим более пространенный вариант того же мидраша, где Авраам добавляет слова "ибо вы подобны ослу" и затем утверждается, что вообще "иноверцы подобны ослам".

Только там, где идет спор о возможности (или невозможности) Божественного Откровения, обращенного к неевреям, приобретает смысл этот резкий выпад. Перед нами недвусмысленное заявление, согласно которому иноверец (представленный здесь слугами Авраама) по сути не отличается от скотины, ибо ему не дано воспринять Божественное Откровение. Лишь в обществе, в котором имеются разные мнения о способности чужаков лицезреть Шхину, мог возникнуть столь явно полемический финал к популярному мидрашу.

Все говорит за то, что такой страной была именно Эрец-Исраэль, где тогда шли ожесточенные споры между христианами и евреями о возможности или невозможности пророчества после разрушения Храма<sup>14</sup> и о способности неевреев воспринимать Божественное Откровение. Похоже, что как раз против христиан и была направлена эта история, заявляющая: как вы можете на что-то претендовать — вы ведь подобны ослу, которому не дано увидеть Шхину!

Приведем еще один пример того, как полемика рождает аггадический сюжет. Сказано в мидраше на Песнь Песней (Шир ха-Ширим): "Заспорили как-то сено, солома и мякина. Каждый говорит: это ради меня засеяно поле. Говорит им пшеница: потерпите, вот дойдет до дела, и тогда сразу узнаем, ради кого засеяно поле. Пришло время, и все они оказались вместе на гумне. Стал хозяин провеивать пшеницу, и мякину враз унесло ветром. Потом он разбросал сено по земле, солому сжег, а пшеницу собрал в ворох" (Песнь Р., 7:3). Сразу вслед за притчей мидраш объясняет ее смысл: "Так и народы мира. Одни говорят: мы — подлинный Израиль, ради нас создан мир. Другие возражают: нет, это мы — подлинный Израиль, это ради нас создан мир. Отвечают им сыны Израиля: подождите, пока придет День Господень (т. е.

день Последнего Суда в конце времен) — тогда увидим, ради кого создан мир” (там же).

Трудно сказать точно, против кого направлена эта история — против христиан, считавших себя истинным, ”духовным” Израилем? Против самаритян, у которых были сходные претензии? Или против тех и других одновременно? Одно ясно: тот, кто рассказывал ее в третьем-четвертом веке новой эры, делал это, полемизируя с современными ему концепциями. Там, где нет борьбы идей, спора, такие истории не появляются.

То же справедливо и в отношении многочисленных текстов, высмеивающих Римскую империю, которая предстает в них в образе библейского Исава (Эйсава). Несомненно, что корни здесь уходят в конфликт еврейского народа с Римом, характерный опять-таки для Эрец-Исраэль, но никак не для Вавилонии.

Таковы аргументы первой ”школы”, таков ее ответ на вопрос, почему Аггада в основном создавалась мудрецами Эрец-Исраэль. А вот другое предположение, может быть, несколько наивное, но тем не менее в большой степени справедливое: Аггада — подобно поэзии — связана с п о ч в о й, с родной землей, питается ее соками. В случае поэзии это бросается в глаза: авторы первых еврейских религиозных гимнов (мы о них еще будем говорить подробнее) все как один были жителями Эрец-Исраэль. Да и позже — вплоть до десятого века — почти все значительные произведения такого рода появлялись либо в самой Эрец-Исраэль, либо в странах, евреи которых находились под непосредственным влиянием происходящих на родине духовных процессов. Вспомним, как отвечают находящиеся в вавилонском плену л е в и т ы на просьбу поработителей исполнить какое-нибудь храмовое песнопение: ”Как будем петь песнь Господню на земле чужой?” (Пс., 137:4)<sup>15</sup>. Имеется,

по-видимому, глубокая внутренняя связь между поэтико-религиозным творчеством, — а Аггаду вполне можно считать разновидностью такого творчества, — и пребыванием народа на своей земле. Таково второе предлагаемое объяснение, почему Вавилония оказалась гораздо беднее собственной Аггадой, чем Эрец-Исраэль.

Даже если согласиться, что такой подход страдает известным упрощенчеством, нельзя не заметить одной бросающейся в глаза особенности аггадических текстов: в большинстве из них упоминается та или иная конкретная точка на карте Эрец-Исраэль. Тут и рассказы о Храмовой горе, и о пещере Махпела, тут и описания чудес, произошедших с нашими праотцами, опять-таки с точным указанием места, и истории, связанные с могилами знаменитых таннаев, похороненных в окрестностях Цфата, и т. д.<sup>16</sup> Вблизи от тех мест, где происходили эти события, традиция передавалась из поколения в поколение, обрастая все новыми и новыми деталями. Но стоило ей попасть в далекую диаспору, как детали эти тускнели, утрачивали актуальность и переставали волновать воображение, стимулировать дальнейшее творчество. В лучшем случае они консервировались в том виде, в котором пришли из Эрец-Исраэль.

Третье из предлагаемых объяснений носит историко-социологический характер. Его авторы пытаются выявить связь между склонностью к аггадическому творчеству и историческими, экономическими, политическими факторами. Горькая, безысходная действительность, — говорят сторонники этой точки зрения, — порождает необходимость бегства в мир грез, туда, где безраздельно царствует Добро, где можно обрести утешение и духовную поддержку. На протяжении почти всей рассматриваемой эпохи положение евреев в Эрец-Исраэль было весьма тяжелым, в то время как в

Вавилонии оно оставалось сравнительно сносным. Вот, что говорит рабби Ицхак, один из мудрецов Эрец-Исраэль: "Вначале, пока у людей не перевелись окончательно деньги, люди еще стремились узнать, что там написано в Мишне и в Талмуде. Но теперь, когда нет никаких средств к существованию и, главное, когда мы так страдаем от произвола властей, все тянутся к слову Писания и к Аггаде" (Пси. др. К., 12:3).

Итак, рабби Ицхак считает, что имеется прямая зависимость между экономико-политической ситуацией и литературным творчеством. Когда человек живет в достатке, у него достаточно досуга, терпения и душевных сил засесть за Мишну с Талмудом. Но когда кругом царит бедность, во времена страданий и унижений, тот же человек обращается в поисках духовного прибежища к Аггаде и Библии.

В этом контексте понятной становится тяга к подробным описаниям Грядущего Мира и мессианских времен. Понятна также и склонность к своеобразной "литературной мести" — издевательским упоминаниям о Риме-Исаве или исламе-Исмаиле (Ишмаэле) — единственному роду мести, который тогда могли себе позволить евреи. Всякий раз, когда человек пытается уйти от действительности, он естественным образом находит убежище в литературном вымысле — такой третий ответ на вопрос, почему аггадическая традиция по большей части происходит из Эрец-Исраэль.

И, наконец, последнее, четвертое, объяснение, которое мне представляется наиболее убедительным, хотя — еще раз подчеркиваю — воспринимать его следует **вместе** со всеми остальными, а никак не в противоположность им. Оно носит **психологический** характер и основывается на представлении о том, что мудрецы Вавилонии и Эрец-Исраэль принадлежат к разным человеческим типам, обладают различным **душевым** строем. От-

сюда вытекает, в частности, различное отношение к аггадическому творчеству как таковому.

”Еще отцы и деды учили нас, — говорит рабби Иоханан, живший в Эрец-Исраэль, — что не следует преподавать Аггаду ни вавилонянам, ни южанам, т. е. жителям Лода<sup>17</sup> и более южных местностей, ибо люди они грубые и в Торе мало что смыслят” (ТИ., Псах., 5:3). Как мы видим, рабби Иоханан считает жителей Вавилонии (наряду с южанами) существами недостаточно тонкими, неспособными понять и оценить сюжеты, во многом построенные на игровой основе, сюжеты, содержащие элемент преувеличения и рассчитанные на живое воображение слушателя, и поэтому полагает бессмысленным изучать с ними Аггаду.

И действительно, всякий, кто сравнит два Талмуда, Вавилонский и Иерусалимский (сравнение облегчается тем, что дискуссии в обоих по большей части посвящены одним и тем же разделам Мишны), сразу убедится, что мудрецы Вавилонии в вопросах Галахи значительно сильнее, чем мудрецы Эрец-Исраэль. Но те же люди, что создают впечатляющие многоступенчатые конструкции в законодательной области, как правило, неспособны к поэтико-художественному творчеству — по-видимому, здесь речь идет о двух несовместимых талантах.

Характерно, что к аггадическому материалу в Вавилонии и подходили совершенно с иных позиций, нежели в Эрец-Исраэль. Только в Вавилонском Талмуде встречаются — и довольно часто — попытки выработать компромисс между разными, противоречащими друг другу высказываниями Аггады, то есть попытки галахической гармонизации несовместимого. Только в Вавилонии стремились **рационально** осмыслить аггадические тексты и найти для возникающих при этом проблем рациональное же разрешение. Только там приходило



в голову использовать идеи Аггады для чисто галахических нужд. Вавилонских мудрецов, судя по всему, интересовала прежде всего Галаха и по существу одна только Галаха: даже если кто-то из них и обращался к Аггаде, то смотрел на нее сквозь призму Галахи и пользовался при анализе текста привычным галахическим аппаратом.

Итак, мы рассмотрели все четыре имеющиеся здесь точки зрения. В совокупности они позволяют дать удовлетворительное объяснение палестинского происхождения Аггады. Начиная со следующей главы, мы приступим к анализу того "культурного контекста", в котором Аггада развивалась.

## Глава вторая

### АПОКРИФЫ

Обзор аггадической литературы уместно начать с т. н. апокрифов, на иврите — *сфарим хицоним*, что буквально означает "внешние книги". Так принято называть группу из более чем тридцати сочинений, принадлежащих перу еврейских авторов, в основном жителей Эрец-Исраэль, времен Второго храма и первых нескольких десятилетий после его разрушения. Речь идет, подчеркиваем, о книгах, по тем или иным причинам оставшихся **за пределами Библии**. Как уже отмечалось, к определенному историческому моменту сложился библейский **канон**, то есть был завершен отбор книг, составивших Священное Писание. Мы не знаем, кем, когда точно и где была предпринята эта канонизация, и на основании каких критериев были отобраны именно эти книги, а не другие. Все это остается неясным, и здесь, безусловно, кроется одна из самых интригующих загадок истории еврейской культуры. Но одно во всяком случае несомненно: где-то когда-то кто-то постановил (неизвестно, кстати, идет ли здесь речь о некоем представительном органе тогдашнего иудаизма, об одном человеке или о деятельности различных религиозных направлений), что еврейское Священное Писание будет состоять из двадцати четырех таких-то и таких-то книг — и ни одной больше.

Произошло это, разумеется, не за одну минуту, процесс был длительным, сложным и сопровож-

дался бурными спорами. О ходе этого процесса до нас дошли лишь отрывочные сведения. Известно, к примеру, что острые дискуссии разгорелись вокруг Песни Песней. Некоторые видели в ней всего-навсего собрание светской любовной лирики, которой не место в Священном Писании, другие, наоборот, считали, что это и есть подлинная "святая святых" иудаизма, гимн любви между Всевышним и Его народом. Долго не могли прийти к согласию и по поводу книги Экклесиаст (Кохелет), содержащей немало высказываний, которые можно расценить как отступление от нормативных установок еврейской религии, а то и как прямую ересь. Даже включение в Библию книги пророка Иезекиила (Иехезкеля) встретило сопротивление: некоторые его галахические высказывания противоречили принятому законодательству Торы. Но как бы то ни было, состав канона в конце концов определился, и все остальные, кроме вошедших в него двадцати четырех книг, были оттеснены на второй план.

Именно эти признанные "недостойными" включения в Библию тексты и составили основу апокрифической литературы, "внешней" по отношению к Священному Писанию. Нет никакого сомнения, что до нас дошла лишь часть произведений подобного рода, созданных в эпоху Второго храма. И в значительной мере дело случая, что сохранились именно эти, а не какие-либо другие тексты.

Мы называли эти дошедшие до нас тексты апокрифами. Но, пожалуй, точнее было бы сказать, что они делятся на две категории: собственно апокрифы и псевдоэпиграфы. Первый из этих греческих терминов означает "потаянные", "скрытые от глаз" (на иврите — *сфарим гнузим*, "спрятанные книги"). Имеются в виду сочинения, которые были изъяты из обращения тогдаш-

ними духовными вождями народа из опасения, что они могут вызвать нежелательные верования и тенденции. Псевдоэпиграфами же называются произведения, авторство которых по тем или иным причинам приписывается какой-нибудь знаменитой исторической личности, пользующейся у читателя большим авторитетом. Однако на практике провести строгое разграничение между апокрифами и псевдоэпиграфами не представляется возможным хотя бы потому, что есть книги, которые, с одной стороны, были в свое время изъяты и сокрыты, а с другой — с точки зрения авторства — явно относятся к псевдоэпиграфам. И наоборот. Поэтому в научной литературе пользуются дополнительным критерием, называя апокрифами те "внешние тексты", которые, не став частью еврейского Священного Писания, вошли в греческий канон Библии — т. н. Септуагинту, о которой мы будем говорить ниже, а псевдоэпиграфами — те из них, которые и в этот перевод включены не были.

Естественно, что такие книги, — как и появившиеся еще позже, в самом конце эпохи Второго храма, — пользовались существенно меньшим авторитетом, чем книги Священного Писания: их не переписывали и не изучали. Некоторые — одни почти сразу, другие спустя несколько веков — были совершенно забыты, а их еврейские оригиналы утрачены. Несомненно, что часть апокрифов была отвергнута из-за содержащихся в них религиозных взглядов, часть — из-за того, что зафиксированные там законы не соответствовали установившимся в среде еврейского народа нормам. Но в большинстве случаев забвение было следствием общего запрета, содержащегося в Мишне: "У того, кто читает внешние книги — нет доли в будущем мире" (Санх., 10:1). Так говорит не кто иной, как рабби Акива, который отвергает любое сочинение, не вошедшее в состав Священного Писания. Не

исключено, что главной целью р. Акивы было здесь желание укрепить авторитет Книги Книг, возвысить ее над прочей литературой.

Случилось так, что сочинения, отвергнутые каноним иудаизма, были переведены на язык мировой культуры того времени — греческий, который одновременно являлся и языком самой многочисленной общины тогдашней еврейской диаспоры. Позднее эти греческие переводы были канонизированы христианской церковью, благодаря чему, собственно, и сохранились. В различных национальных церквях, возникавших по мере распространения новой религии, появились последующие переводы (с греческого) на другие языки: сирийский, старославянский, армянский, коптский и др. Отметим, что, являясь на протяжении долгого времени исключительным достоянием церкви, апокрифы неоднократно подвергались "редактуре", "усовершенствованию", иногда весьма вольным исправлениям и переделкам в соответствии со вкусами христианских переписчиков, стремившихся привести их в соответствие с собственными религиозными установками.

Лишь с возникновением Хаскалы<sup>18</sup>, а в особенности с конца XIX века, когда по инициативе и под руководством Аврахама Кахана<sup>19</sup> группа еврейских ученых приступила к грандиозной работе по обратному переводу сохранившихся "внешних текстов" на иврит, у читателя появляется возможность прочесть апокрифы на том языке, на котором они изначально были написаны, более адекватно воспринять их содержание и оценить литературные достоинства. В этой главе мы поговорим о наиболее значительных произведениях каждой из двух выделенных категорий и о том значении, которое они имеют для понимания Аггады.

\* \* \*

\*

Начнем с сочинений, включенных в Септуагинту, греческий перевод Библии, который лег в основу священных книг христианской церкви. Рассмотрим пять апокрифов, первые два сравнительно подробно, а остальных лишь коснемся.

Самый важный — не исключено, что и самый древний — из этих пяти апокрифов — это книга Премудрость Бен-Сиры (или иначе Иисуса сына Сирахова). Написана она жителем Иерусалима по имени Иехошуа (по другой версии Шимон) сын Сиры. Автор принадлежал к священническому роду и жил в середине III в. до н. э., то есть за несколько поколений до эпохи Хасмонеев<sup>20</sup> — в эпоху еврейской истории, от которой не сохранилось почти никаких сведений. По литературной форме и содержанию книга очень близка к Притчам Соломоновым (Мишлей), а местами и к Экклесиасту. Стержневыми в ней являются темы премудрости и морали. Два приводимых ниже примера наглядно свидетельствуют о том, насколько трудно провести грань между сентенциями Бен-Сиры и сходными высказываниями из канонических текстов Священного Писания. Так, говорит Бен-Сира: "Глупец в смехе возвышает голос свой, тогда как муж благо-разумный лишь тихо улыбнется" (21:22). То есть по смеху собеседника можно узнать, кто он: безнадешный дурак или, напротив, человек разумный. И второй пример, где автор высказывается по совершенно другому поводу: "Соглашусь скорее жить со львом и драконом, нежели жить со злою женою" (25:19). Кстати, Бен-Сира не только в этом месте обнаруживает явную антипатию к прекрасному полу. Согласно господствующему мнению, на формирование такой его антифеминистской позиции повлияли какие-то конкретные жизненные обстоятельства.

Хотя книгу Бен-Сиры и не сочли возможным

включить в библейский канон, она тем не менее не исчезла полностью с еврейского горизонта. Память об этом сочинении жила в кругах знатоков Торы вплоть до IV в. н. э., то есть спустя почти шесть столетий после его написания. Мудрецы Талмуда нередко цитируют Бен-Сиру, причем примечательно, что они прибегают при этом к вводным оборотам, употребляемым обычно при цитировании Священного Писания. Из этого можно заключить, что довольно долгое время книга Бен-Сиры оставалась, так сказать, пограничным случаем — где-то между священным и будничным, и лишь существенно позднее было окончательно решено, что ей не место в ряду священных книг. Неудивительно поэтому, что мы находим отрывки из книги Бен-Сиры (и притом на иврите, то есть взятые непосредственно из утраченного еврейского оригинала!) во многих текстах, относящихся к тому периоду: речь идет о рукописях, обнаруженных в районе Мертвого моря, в Масаде, а также в знаменитой Каирской генизе<sup>21</sup>.

Особого внимания заслуживают заключительные главы книги (с 44 по 48). Посвящены они прославлению "отцов человечества", праотцев еврейского народа. Повествование, следуя хронологическому порядку, установленному Библией, начинается с Ханоха (Еноха) и доводится до Нехемии. Упоминание каждого из героев Священного Писания сопровождается перечислением его достоинств и совершенных им великих дел. Вот, к примеру, что говорится об Иисусе Навине (Иехошуа бин Нуне):

Силен был в битвах Иисус Навин/  
пророчеству учился он у Моисея.

В дни его дано было/ великое спасение  
тем, кто шел за Ним.

Отмстил он врагам/ и ввел Израиль  
во владение наследием его.

Как великолепен он был,  
когда поднимал десницу свою,/   
когда простирал копье над  
осажденным городом.  
Кто устоит перед воином/  
вышедшим на брань Господню...  
(46:1—4).

Много места уделено в книге фигуре первосвященника Аарона, что неудивительно, если вспомнить, что автор принадлежал к иерусалимскому священству и, таким образом, считал себя потомком Аарона.

Основным источником для Бен-Сире служит, естественно, текст Библии, но он привносит в повествование и многие детали, почерпнутые из постбиблейских преданий. Вот, например, в каких выражениях описывается Ханох — один из персонажей книги Бытие, хронологически занимающий место где-то между Адамом и Ноем (Ноахом): "Не было порока в Енохе, и ходил он путями Божьими, и был взят на небо — примером подлинной мудрости для всех поколений" (44:16). Утверждение о том, что в Ханохе "не было порока" (в Торе не говорится ничего подобного) свидетельствует о том, что в III в. до н. э. образ его имел исключительно положительную окраску. Это тем более любопытно, если учесть, что в более поздней еврейской традиции, например, в мидраше Брешит Рабба (Быт. Р., 25:1), Ханох включен в число злодеев и лицемеров, жизнь которых была оборвана раньше срока именно для того, чтобы они не вредили больше населяющим землю людям. Бен-Сира же высказывает несколькими столетиями раньше противоположное мнение, согласно которому Ханох был праведником. В данном случае знакомство с апокрифом позволяет нам получить представление о развитии, которое претерпевал образ Ханоха в постбиблейской литературе. Не



будь в нашем распоряжении книги Бен-Сиры, могло бы создаться ложное впечатление, будто слова мидраша отражают мнение, господствовавшее во всем еврейском народе в ту эпоху.

К числу апокрифов относится также и Книга Юдифь, написанная, согласно мнению некоторых исследователей, в Эрец-Исраэль в IV в. до н. э., то есть еще в эпоху персидского господства. Оригинал вне всякого сомнения был написан на иврите. В книге рассказывается о богатой вдове по имени Юдифь, которая не только красива, но и чрезвычайно благочестива, неукоснительно соблюдает заповеди Божьи. Живет она в Бетулии (по всей видимости, вымышленный населенный пункт) и в тяжелую минуту приходит на помощь своему народу, подвергшемуся нападению могущественной Ассирии. Когда враг подступает к стенам города, Юдифь приходит в стан ассирийского военачальника Олоферна и в во время пира, когда тот напивается допьяна, соблазняет завоевателя уединиться с ней в шатре. Оставшись с Олоферном наедине, красавица-вдова отрезает ему голову и, спрятав ее меж складок платья, возвращается в город.

Рассказ, в общем, довольно незатейливый. Заметно здесь влияние таких популярных библейских сюжетов, как история Яэли и Сисры (Суд., 4) или Давида и Голиафа (I Сам., 17). Исследователи сомневаются в исторической достоверности Книги Юдифь, видя в ней прежде всего текст, преследующий определенные назидательные цели: дать пример героизма и непоколебимой веры в Бога во времена нависшей над народом смертельной опасности. Есть здесь и слова поддержки слабым духом, и призыв неукоснительно соблюдать заповеди, положившись на волю Всевышнего. Таким примером вожди народа стремились ободрить народ в IV в. до н. э.

Назовем еще три сочинения, принадлежащие к

числу апокрифов. Это, во-первых, книги Маккавеев — самый важный из имеющихся в нашем распоряжении исторических документов эпохи Второго храма. Другой весьма популярный текст — так называемая книга Сусанна и старцы — развлекательный и отсроченный рассказ с недвусмысленной моралью: скромную красивую женщину возжелали два старых греховодника и, не добившись своего, наговорили на нее, будто она совершила прелюбодеяние. В результате Сусанну приговорили к смерти, но в последний момент вмешался мудрый юноша Даниил, которому удалось во время раздельного допроса негодяев продемонстрировать ложность их показаний. И тогда невинность женщины стала очевидна всем.

К разряду апокрифов относятся также дополнения к книге Эсфирь (Эстер), которых нет в каноническом еврейском тексте: пророческий сон, приснившийся Мордехая, молитва Эсфири и др.

Упомянутых произведений достаточно для того, чтобы составить представление о разнообразии литературы, существовавшей во времена Второго храма: здесь и описания исторических событий, сборник сентенций нравоучительного характера, и дополнения к библейским текстам, и просто беллетристика.

Перейдем теперь к псевдоэпиграфам. К этой категории принадлежат около двадцати сочинений, которые не вошли ни в еврейский канон, ни в греческую Септуагинту. Здесь мы также ограничимся упоминанием пяти книг, остановившись подробнее на двух из них.

Один из самых важных псевдоэпиграфов это т. наз. Заветы двенадцати патриархов или, как его иногда называют, Завещание сынов Иакова, написанный, по всей видимости, в эпоху Хасмонеев. В книге двенадцать глав, каждая из которых построена как завещание одного из сыновей Иакова.

Повествование ведется от первого лица: патриархи вспоминают перед кончиной о главных событиях прошедшей жизни, исповедуются в совершенных грехах. В частности, они говорят о своем участии в продаже Иосифа в рабство (см. Быт., 37), а также рассказывают о совершенных ими добрых поступках. Они наказывают потомкам "ходить путями правды", иногда вставляя в свою речь пророчества, рассказывающие детям (и читателю) о событиях будущего. Книга, несомненно, создавалась в еврейских кругах и первоначально была написана на иврите, но до нас она дошла уже в христианской обработке: христианские переписчики щедрой рукой внесли туда свои добавления. Особенно это бросается в глаза в завещании Иуды (Иехуды), в роду которого должен со временем родиться Царь-Мессия. Здесь появились дополнительные пророчества, касающиеся Иисуса из Назарета, которых, разумеется, не было в оригинале. Поэтому, если мы хотим составить себе представление о еврейском подлиннике, надо подходить к тексту критически.

Приведем два характерных отрывка из этой книги. Как раз в завещании Иуды мы встречаем странное описание сражения Иакова и его сыновей с обитателями земли Ханаанской (тема, на которую в самой Библии содержится лишь смутный намек — см. Быт., 34:30). Перед нами весьма натуралистическая картина военных действий с потоками крови, отсеченными головами и прочими ужасами:

...и царя Тапуха, скакавшего верхом на коне, убил я [рассказ ведется от лица самого Иуды]... а также и царя Ахора, гиганта, на коне сидящего... Как увидел я, что он выстрелил из лука и поднял с земли камень в шестьдесят фунтов весом, тогда и убил его. Щит пополам разломал и ноги ему отрубил... Только снял я с него кольчугу, как восемь человек, друзья этого последнего, налетели... Но я

поразил их из пращи: четверых убил, а остальные разбежались... (3:2—6).

И так далее, и тому подобное — целых четыре главы, заполненные хроникой кровавых битв. Есть здесь сходство с уже упоминавшейся Книгой Юдифь: то же возвеличивание геройских поступков, прославление физической силы, военной доблести как таковой, что вообще, пожалуй, является одной из характерных черт литературы эпохи Второго храма — в противоположность литературе мудрецов Талмуда. Похоже, что после поражения Великого восстания против Рима (66—73 гг. н. э.) и в особенности после поражения восстания Бар-Кохбы (132—135 гг. н. э.) — поражения глубоко травмировавшего сознание народа и повлекшего за собой страшное кровопролитие — мудрецы Талмуда решили воспрепятствовать распространению подобного рода сочинений. Отныне упор делается на религиозно-духовные ценности иудаизма. Так, например, библейский силач-герой Самсон (Шимшон) превращается в прилежного ученика иешивы и знатока Торы, а слова праотца Иакова о том, что он завоевал Шхем "мечом и луком своим" (Быт., 48:22) истолковываются (и переводятся в арамейских таргумах) таким образом, будто речь идет о покорении города с помощью молитвы, обращенной ко Всевышнему, а не при помощи военной силы. Слово *бе-кашти* ("луком своим") при письме неотличимо от слова *бакашати* ("моя просьба, мольба"), что и дает возможность такого истолкования.

Другая тема, к которой постоянно возвращается автор Завещания, это продажа Иосифа в рабство. Как уже упоминалось, братья по очереди рассказывают о своей роли в этом деле, причем каждый видит ситуацию со своей собственной точки зрения, и весьма интересно сравнить выдвигаемые ими различные версии происшедшего. Вот, к примеру,

как рассказывает об этом Звулун, считающий, что на нем лично никакой вины нет:

— И в деньгах, вырученных от продажи [Иосифа], не было у меня никакой доли — все забрали Симон, Дан, Гад и их сыновья... Они купили на них себе и женам, и детям своим башмаки... После того, как бросили его в яму, сели братья есть и пить, а я в рот ничего не мог взять, ибо очень жаль мне было Иосифа... (Завещание Звулуна, 3: 1, 4: 1, 2).

Рассказчик от имени Звулуна по-новому подает известную из книги Бытия историю, расцвечивая ее и обогащая неожиданными деталями. Обратите внимание, утверждается, что на вырученные за Иосифа деньги братья купили себе и своим домашним башмаки. Откуда автор Заветов взял такую странную версию? Бросается в глаза связь со словами пророка Амоса о том, что народ Израиля согрешил, ибо "продали праведника за серебро и бедняка за пару сандалий" (Ам., 2: 6). Трудно сказать, какой конкретно случай имел здесь в виду пророк, но в литературе мудрецов Талмуда фигурирующий здесь "праведник" и "бедняк" (в смысле "несчастный", "беззащитный") часто отождествляется с Иосифом. В Заветах двенадцати патриархов мы сталкиваемся по сути с тем же самым мидрашем, но только **записанным гораздо раньше** (книгу принято относить ко II в. до н. э.), что позволяет с известной долей уверенности датировать появление этой любопытной аггадической традиции. Выясняется, что она зародилась задолго до эпохи мудрецов Талмуда.

Другой важный псевдозепиграф — это Книга Юбилеев, дошедшая до нас на эфиопском языке. Написана она, судя по всему, в хасмонеюскую эпоху, оригинал был, разумеется, на иврите. Автор решил восполнить пробел, имеющийся в библейском рассказе о Моисее (Моше). Моисей, как из-

вестно, взошел на гору Синай, где провел сорок дней и сорок ночей, но Тора ничего не говорит о том, что он там делал все это время. Согласно версии Книги Юбилеев, Моисей встречается на вершине горы Синай Ангела, который разворачивает перед ним красочное полотно всей мировой истории — от дней Творения до Исхода из Египта. Ангел подробно останавливается на тех событиях, о которых в Библии сказано мимоходом. Автор книги придерживается особой системы летосчисления — он делит историю не на привычные нам века и десятилетия, а на "юбилейные отрезки" (отсюда и название книги), состоящие каждый из семижды семи лет. Кстати, и галахические взгляды, отраженные в этом сочинении, тоже довольно необычны и резко отличаются от общепринятых, что, конечно, было одной из причин того, что книга в свое время не стала частью еврейской традиции.

Приведем небольшой отрывок, в котором рассказывается об Аврааме (когда тот еще носил имя Аврам):

"И когда достиг Аврам возраста шестидесяти лет... встал он ночью и поджег флигель, где стояли идолы, [принадлежавшие отцу его] и сжег все, что там было, и никто [из домочадцев] не знал... И проснулись люди ночью, и хотели спасти идолов из огня... И бросился Аран, брат Аврама, спасти их, но опалил огонь Арана и обжег его, и умер тот в Уре Халдейском пред лицом Тераха (Фарры), отца его... (12:12, 13).

Рассказ об Аврааме, сжигающем или разбивающем истуканы в доме отца, получил в еврейской традиции широкое распространение, и, как мы теперь видим, он впервые появляется не в комментариях Раши к Пятикнижию и даже не в мидраше, на который тот ссылается, а гораздо раньше, задолго до разрушения Второго храма. Хотя бы по этой причине — она, впрочем, далеко не един-

ственная — важны для нас апокрифические сочинения: с их помощью мы обретаем "архимедову точку опоры", позволяющую определить время возникновения в иудаизме тех или иных традиционных представлений. Вообще, вопрос о древности в аггадических преданиях — это один из самых трудных вопросов, встающих перед исследователем. Когда родился сюжет об Аврааме, сжигающем (или разбивающем) идолов? Когда появилась идея, что братья продали Иосифа именно за пару башмаков? Литература мудрецов Талмуда, как правило, не дает здесь ясного ответа. Истории, приводимые в Талмуде и мидрашах, приписываются то одному знатоку Торы, то другому, кочуют из эпохи в эпоху, из сочинения в сочинение, часто они передаются вообще без указания имени автора. В самих же этих историях по большей части нет никаких признаков, указывающих на конкретные исторические обстоятельства, сопутствовавшие их появлению. Именно благодаря таким книгам, как "Заветы" и "Юбилей", дающим нам независимую временную точку отсчета, удастся иногда установить более точную дату зарождения тех или иных аггадических традиций. Отметим, что уточнение это происходит всегда в сторону большей древности данных традиций, поскольку как апокрифы, так и псевдоэпиграфы относятся к эпохе, предшествовавшей эпохе Мишны и Талмуда.

И в заключение назовем еще три сочинения, относящиеся к числу псевдоэпиграфов.

Книга библейских древностей написана незадолго до разрушения Второго храма, ее приписывают Филону Александрийскому, но этот философ, о котором мы еще поговорим подробнее, ее автором, безусловно, не был. Книга эта описывает историю еврейского народа от сотворения мира до смерти царя Саула (Шаула). Книга Хануха (Еноха) посвящена приключениям Хануха на небесах, его

путешествиям с одних небес на другие (всего их оказывается семь) и встречам с пришельцами из далеких миров.

И, наконец, третья книга — Книга Адама и Евы, в которой праматерь рода людского делится с читателем своей версией истории грехопадения. Ева высказывает свое отношение к происшедшему, говорит о важности покаяния, а также пророчествует о будущем человечества.



Подведем итог. Апокрифы и псевдоэпиграфы не только представляют значительную ценность как памятники литературного творчества еврейского народа эпохи Второго храма, но и оказываются чрезвычайно важным подспорьем при изучении Аггады. Тому есть три основные причины. Первая — тематического свойства: выясняется, что многие аггадические сюжеты и мотивы, накрепко, казалось бы, привязанные к эпохе мудрецов Талмуда, на самом деле возникли задолго до того. Апокрифы и псевдоэпиграфы помогают более точной датировке литературных традиций и избавляют нас от своего рода "оптических ошибок", когда к четвертому, sixthому или даже восьмому веку новой эры оказывается отнесенным какой-нибудь мидраш, который на самом деле гораздо древнее.

Вторая причина связана с проблемой литературных жанров. Бросается в глаза, что наибольшей популярностью в период Второго храма пользовались разного рода пересказы Библии, иногда этот жанр называют "парафразом Священного Писания". Таковы Книга Юбилеев и Заветы двенадцати патриархов, книга Ханоха, книга Адама и Евы и другие. Факт этот тем более любопытен, что в эпоху мудрецов Талмуда этот жанр исчезает



из еврейской литературы напроочь — со II до VII—VIII вв. н. э. мы не находим ни одной книги, написанной в этом жанре. Существование этого литературного жанра до эпохи мудрецов Талмуда (и его повторное возникновение спустя много веков после ее окончания) дает нам возможность рассматривать литературу мудрецов Талмуда в новом свете.

И, наконец, третья и, по-видимому, самая важная причина. При изучении аггадической литературы может создаться впечатление, будто сюжеты ее являются плодом особого мидрашистского подхода к тексту, когда комментатор тщательно анализирует определенный стих, слово или даже букву Священного Писания, возводя иногда на одной какой-нибудь детали целое здание. Однако, знакомство с апокрифическими сочинениями показывает, что довольно часто предания Аггады появлялись на свет вовсе не в результате применения этой специфической техники, но уже задолго до того, как комментатор приступил к своему делу, они были частью наличной литературной реальности. Этот факт обязывает нас во многих (хотя не во всех!) случаях пересмотреть отношение к процессу возникновения мидраша как такового: он теперь предстает перед нами не как процесс творческий, не как создание нового, но как процесс, основная цель и достижение которого состоит в установлении неразрывной, "логической" связи между уже существующими аггадическими традициями и каноническим текстом Священного Писания. Такая переориентация позволяет лучше понять специфику литературного наследия мудрецов Талмуда, углубляет наши представления об Аггаде. Любое исследование в этой области, не принимающее во внимание наличие древней — предшествовавшей Мишне и Талмуду — традиции (представленной, в частности, апокрифами и псевдоэпиграфами), обречено на неполноту и фрагментарность.

### **Глава третья**

## **ЕВРЕЙСКО-ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА**

В этой главе мы рассмотрим тексты, появившиеся в среде эллинизированного еврейства примерно в ту же эпоху, к которой относятся апокрифы. Речь пойдет о литературных произведениях, созданных евреями на греческом языке и по большей части в соответствии с канонами, принятыми в эллинистической культуре, причем главной задачей авторов этих произведений была апологетика — стремление представить еврейское Учение в наиболее выгодном свете в глазах внешнего мира.

Это несколько громоздкое определение охватывает достаточно широкий круг сочинений (некоторые из которых дошли до нас лишь в отдельных фрагментах), написанных в период между III в. до н. э. и II в. н. э. в Александрии (Египет), бывшей тогда главным центром эллинизированного еврейства, а также в Эрец-Исраэль, Северной Африке и Малой Азии — там, где находились крупные колонии еврейско-эллинистической диаспоры. Заметим, что есть определенный параллелизм между еврейско-эллинистической литературой и апокрифами, поскольку некоторые из последних, например Книги Маккавеев, вышли из кругов, которые по своей литературной и общекультурной направленности были близки, если не идентичны, с теми кругами, где создавалась еврейско-эллинистическая литература.

Можно выделить — разумеется, со всеми оговорками, которыми следует сопровождать подобные обобщения, — две характерные особенности еврейско-эллинистической литературы. Первая состоит в том, что творчество в данном случае было следствием великого столкновения двух миров: эллинизма с одной стороны и семитской, в частности, еврейской цивилизации — с другой. Различия между двумя культурами были громадны: разное религиозное философское восприятие мира, полярно противоположные представления о государственном устройстве (демократия в Греции и теократия в Эрец-Исраэль), чрезвычайно далекие по структуре языки (греческий с одной стороны и иврит и арамейский — с другой), весьма несхожие литературные (громадные эпосы типа гомеровского у греков и Священное Писание у евреев) и общекультурные традиции (различное отношение к спорту, к скульптуре, эллинское преклонение перед физической красотой тела и т. д.). Столкновение столь разных цивилизаций вызвало к жизни длинный ряд литературных произведений, в которых делались попытки объединить обе культуры, выработать некий их синтез. Отношение к используемому материалу при этом могло быть различным: иногда решающим оказывалось еврейское влияние, иногда — греческое.

Другое характерное свойство — в некоторой степени оно обусловлено первым — это ясно выраженная полемически-апологетическая установка. На первый взгляд есть противоречие между апологетической и полемической тенденциями, но на самом деле они прекрасно дополняют друг друга: если смысл первой в самозащите, а в нашем конкретном случае — в попытке разъяснить содержание иудаизма и значение его ценностей враждебному внешнему миру или евреям, подверженным чуждому влиянию, то вторая нацелена на диспут,

на идейный поединок с чужой культурой, на доказательство ее неполноценности. В еврейско-эллинистической литературе эти две тенденции выступают вместе, литература эта вела борьбу одновременно по двум направлениям: разъяснение и пропаганда с одной стороны и атака, полемика, насмешка — с другой. Оба эти лица ее обращены одновременно и вовне, к нееврейскому миру, и вовнутрь, к самим евреям, находившимся с этим внешним миром в постоянном соприкосновении.

Как выясняется, уже в древнегреческом мире получила широкое распространение антиеврейская литература, которую можно рассматривать в качестве предтечи современного антисемитизма. Надо полагать, что причина возникновения этой литературы заключалась в зависти и невежестве, невежестве, которое во все времена оставалось основной питательной средой для беспричинной ненависти. Авторы такого рода текстов глумились над древней и столь непохожей на их собственную культурой, которую они совершенно не понимали. В некоторых эллинистических кругах, особенно в Александрии, имели хождение целые трактаты, все содержание которых сводилось к издевательству и клевете, обращенным против евреев и иудаизма. Особенно распространены были нападки на обряд обрезания, казавшийся грекам варварским, чем-то сродни кастрации, и уж по крайней мере актом, противоречащим идеалу физической красоты. Не годовали авторы-антисемиты и по поводу субботы. Не будучи в состоянии проникнуться высокой идеей, стоящей за выделением одного дня в неделю для покоя и святости, они видели в субботе всего-навсего день, отведенный для безделья, лени и неумеренного обжорства. Подчеркнуто скромная половая жизнь евреев тоже казалась им странной и вызывала многочисленные насмешки. В эллинистических кругах пользовалась популярностью

теория, согласно которой вся история еврейского народа была не чем иным, как историей прокаженных: якобы именно из-за этой ужасной болезни израильтяне были изгнаны из Египта, ибо египтяне испытывали к ним такое отвращение, что просто не могли их больше выносить. Согласно этой теории, и Моисей, руководивший народом во время Исхода, тоже страдал проказой. В тогдашней анти-семитской литературе имела хождение также идея о том, будто в Святая Святых Иерусалимского храма<sup>22</sup> стоит... изваяние осла. Таких примеров можно привести множество (объективности ради, впрочем, надо заметить, что в произведениях греко-римских авторов можно встретить иногда и проявление положительного отношения к иудаизму).

Любопытный реликт этой литературы сохранил для нас мидраш Эйха Рабба (Плач Р.) на книгу Плач Иеремии (Эйха). Окончательную редакцию он получил только в V в. н. э., но есть в нем, безусловно, и гораздо более древние пласты текста. К ним относится и приводимое со слов рабби Аббаху описание театральных развлечений языческой части населения Кесарии, которая в то время была одним из крупнейших городов Эрец-Исраэль со смешанным еврейско-греческим населением. Рабби Аббаху цитирует фрагменты из антиеврейских пьес. Приведем две из четырех появляющихся в мидраше цитат (Плач Р., 17) и отметим, что нет никаких сомнений в исторической достоверности свидетельства р. Аббаху, который сам был жителем Кесарии.

Один фрагмент представляет собой короткий диалог между двумя хорами, находящимися на сцене. Первый хор спрашивает: "Сколько лет ты хотел бы прожить?", на что второй отвечает: "Чтобы было как субботний халат у еврея". Понимать это надо, по всей видимости, следующим образом: евреи придерживались обычая не надевать по субботам

ту же одежду, что была на них в будни, подчеркивая тем самым святость седьмого дня и выделяя его из череды прочих. Однако далеко не каждому было по средствам иметь несколько смен верхнего платья, поэтому случалось, что один-единственный праздничный халат служил человеку в течение всей его жизни, а то и переходил из поколения в поколение по наследству. И неважно, если халат был уже изрядно истрепан и облеплен заплатами — главное, что то была особая, субботняя одежда. У неевреев же, не понимавших важности седьмого дня и желания выделить его среди других дней, субботняя одежда стала предметом насмешек.

А вот эпизод из другой антисемитской пьесы. В театр вводят верблюда, накрытого вместо попоны саваном и вообще имеющего крайне печальный вид. "О чем он так тужит, бедняга"? — вопрошает левый хор. А правый отвечает: "Евреи соблюдают субботний год (имеется в виду запрет обрабатывать землю каждый седьмой год, т. н. **шмитта**<sup>23</sup>), и потому у них нет сейчас никаких овощей — вот и сожрали все его колючки. Как же верблуду не плакать?" Нетрудно видеть, что насмешке подвергается обычай, смысла которого автор пьесы совершенно не понимает. Утверждается, что евреи отнимают пропитание у верблюда, то есть сами находятся на уровне скотины. Одновременно намекается, что именно евреи вообще виноваты в нехватке продуктов — известный антисемитский мотив, и в наше время распространенный в различных частях земного шара.

Именно в противовес подобным "теориям" и создавались произведения, которым посвящена эта глава. Мы ограничимся тремя авторами, представляющими три разных подхода к синтезу элементов еврейской и эллинистической культур.

Первым упомянем драматурга II в. до н. э. Иезекеля по прозванию Иехезкель Трагик. Жил он

скорее всего в Александрии, но не исключено, что в Кирении или каком-либо ином культурном центре той эпохи. Иехезкель написал по-гречески несколько пьес на еврейские темы, построенных по образцу классической трагедии (отсюда и его прозвище). Его творчество являет собой образец сочетания эллинистической формы и еврейского содержания. Вряд ли произведения эти предназначались исключительно для еврейской аудитории, напротив, представляется весьма естественным, что и неевреи тоже приходили на представления. Не исключено, что они действительно покидали театр с более благоприятным представлением об иудаизме, чего и добивался автор.

Иехезкель написал несколько пьес, но до нас дошли значительные фрагменты лишь одной из них, называвшейся "Исход из Египта". Иехошуа Гутману<sup>24</sup> удалось на основании сохранившихся отрывков, а также цитат, встречающихся в других источниках, восстановить большую часть текста этой пьесы. В центре ее — фигура Моисея, которому вообще (мы еще вернемся к этой теме) отводится центральное место в еврейско-эллинистической литературе. В пьесе повествуется о его детстве, бегстве в Мидиан, откровении ему Всевышнего, воззвавшего к пророку из горящего тернового куста, о десяти казнях египетских и — в финале — о драматическом переходе израильтян через Красное море и гибели в нем египетского войска. В основном автор верен библейской версии событий, но он добавляет от себя множество деталей, описания пейзажей, диалоги и даже вводит новых действующих лиц. Пьеса построена как трагедия в пяти актах — в соответствии с греческими канонами того времени. На сцене одновременно — это тоже было принято — никогда не находится более двух-трех персонажей. Вполне вероятно, что был там и хор, выполнявший традиционно отводившуюся

ему в греческом театре функцию: давать оценку происходящему и необходимые по ходу действия пояснения.

И. Гутман не только перевел сохранившиеся фрагменты на иврит, но и придал им принятую в современных пьесах форму. Вот как, к примеру, выглядит сцена у тернового куста:

Г о л о с Б о г а. Что это там, в руке твоей? Скорее отвечай!

М о и с е й. То посох для четвероногих и людей.

Г о л о с Б о г а. На землю брось его и ото-йди поспешно — в ужасного змия он превратится.

М о и с е й. Вот, бросил... О, Господь, как страшно! О милосердии Твоем, прошу я, вспомни. Будь милостив ко мне, Ты видишь: я весь дрожу — так вид его ужасен!

Г о л о с Б о г а. Моисей, не бойся! Руку протяни, схвати его за хвост, и вновь змий станет посохом, как был он раньше.

Нам подобное описание библейских событий может показаться несколько наивным, однако вовсе не таким представлялось оно нееврейскому зрителю, приходившему на представление во II в. до н. э., — его не смущала ни условность формы, ни ограниченность технических возможностей древнего театра.

Помимо Моисея, Голоса Бога, жены Моисея Циппоры и ее отца Итро Иехезкель выводит на сцену и дополнительных персонажей, среди которых некто Хум произносит — во всяком случае в тех отрывках, которые дошли до нас, — одну-единственную, но весьма многозначительную реплику. Он обращается к Циппоре со следующими словами: "Ты должна обо всем мне поведать, Циппора", на что та отвечает: "Отец выдал меня замуж за чужестранца". Можно только догадываться, что



по пьесе Хум был обручен с дочерью Итро и должен был стать ее мужем, но появление в Мидиане "чужака" Моисея привело к разрыву между молодыми людьми. Похоже, что приведенный выше обмен репликами представляет собой лишь часть не сохранившейся сцены расставания. Как мы еще будем иметь возможность убедиться, еврейско-эллинистические писатели любили вставлять в свои сочинения романтические истории, и введение в библейский сюжет фигуры отвергнутого жениха Циппоры служило именно этой цели.

В другом месте "Исхода из Египта" приводится диалог между Моисеем и его тестем Реуэлем (он же Итро). Зять рассказывает о приснившемся ему сне (на который, кстати, нет и малейшего намека в Библии). Вот что он говорит:

"На вершине горы Синай предстал моим глазам высокий трон, изголовье которого доходило до неба. На троне восседал величественного вида муж: голова его была увенчана короной, а в левой руке он держал большой жезл. Правой рукой муж сей сделал мне знак приблизиться, и я подошел к нему. Тогда он передал мне корону и повелел занять место на троне. Корону царскую передал мне, а сам удалился. Взглянул я оттуда вокруг и увидел всю землю нашу, увидел то, что под землей, и то, что выше небес. И пали передо мною ниц звезды, и я мог сосчитать их все... Тут пробудился я, охваченный великим страхом от того, что привелось увидеть во сне".

Мудрый тесть растолковывает Моисею смысл сновидения:

"Друг мой, это Бог поведал тебе о блаженстве, которое тебя ожидает... ибо вправду воздвигнешь ты величественный трон царствования, встанешь во главе смертных и поведешь их... А что видел ты все сущее на земле, под землей и в небесах Господних, так вот тому разгадка: будет перед тобою

открыто не только настоящее, но и давно прошедшее и то, чему еще только суждено случиться в будущем”.

И в самом вещем сне, и в объяснении Итро Моисей предстает фигурой исключительно величественной. Он здесь — сверхчеловек, пророк, все-сильный царь — словом, полубог. Это описание находится в полном соответствии с общей тенденцией еврейско-эллинистических писателей всячески прославлять национальных героев еврейского народа и в особенности Моисея, которого, как отмечалось выше, антисемитские трактаты того времени изображали прокаженным предводителем народа прокаженных. Мы видим, таким образом, что Иехезкель Трагик дает нам яркий пример сочетания эллинистической формы (трагедия) с еврейской тематикой (история жизни Моисея).

Историограф Артапан, живший, по всей видимости, во II в. до н. э. в Александрии, был современником Иехезкеля. В произведениях Артапана типично эллинистические мотивы сливаются с традиционными темами иудаизма в единое целое. Главное его сочинение представляет собой пространную историю еврейского народа, где центральное место отведено опять-таки Моисею, причем образ последнего снабжается чертами, явно заимствованными из описаний египетско-эллинистического божества Тота-Гермеса. То, что популярные языческие трактаты приписывали Тоту, Артапан представляет как заслугу вождя израильтян: он, оказывается, изобрел письменность, заложил основы технологии и медицины, дал миру математику и стройную систему государственного управления, словом, является отцом культуры вообще. Как мы видим, почти все, что египетский эллинизм связывал с деятельностью своих богов, Артапан, движимый ясно выраженными апологетическими мотивами, приписывает Моисею.

Приведем одну любопытную цитату:

”У царя Египта родилась дочь по имени Марис. Пришло время, и фараон выдал ее замуж... и поскольку Марис была бесплодной, взяла она себе ребенка из одной еврейской семьи и назвала Моисеем. Когда мальчик вырос, он научил людей многим полезным вещам: построил первые корабли и машины для укладки камней, изобрел оружие, которым и по сей день пользуются египтяне, приспособления для орошения, для ведения войны, а также создал философию... Кроме того, Моисей разделил всю землю на тридцать шесть областей и для каждой установил своего собственного бога, чтобы могли ему поклоняться ее обитатели. Поэтому народ египетский любил Моисея, и пользовался он почтением у священнического сословия. Божественные почести воздавали Моисею и прозвали его Гермесом”.

Мы видим, как автор здесь проводит последовательное отождествление языческого божества и пророка израильтян, приписывая последнему по существу все достижения тогдашней цивилизации. Артапан как бы говорит своим читателям: смотрите, все хорошее, чем вы обладаете, получено из еврейских рук. И далее он продолжает:

”Исполнился [царь египетский] к нему [Моисею] зависти и искал случая умертвить его. В те дни чернокожие шли войной на Египет, и пришло на ум Ханпере [тогдашнему фараону] воспользоваться случаем и послать против них Моисея, поставив его во главе египетского войска. В распоряжение Моисея царь предоставил толпы крестьян, рассчитывая на то, что с такими слабыми и неумелыми солдатами тот обязательно проиграет сражение и падет от руки врага. Во главе армии, насчитывавшей сто тысяч воинов, Моисей отправился в район Гермополиса [то есть ”города Гермеса”], где и разбил лагерь... Десять лет продолжалась

война. Люди, пришедшие с Моисеем, основали на том месте город. В городе том поклонялись сове, потому что она уничтожает животных, вредящих человеку... Сами чернокожие, хоть и враги были, но так полюбили Моисея, что переняли у него обычай обрезать своих сыновей...”

Даже при беглом, поверхностном чтении этих строк можно составить достаточное представление о рисуемом автором героическом образе еврейского военачальника, находящегося на службе у египетского царя. Описание славных дел Моисея явно заимствовано из эллинистическо-египетской традиции, где их обычно совершает какое-нибудь популярное божество: победа над чернокожими южными соседями египтян, основание города, названного по имени этого божества, установление культа священных животных и тому подобное. Артапан, как мы видим, соединяет эллинистические литературные мотивы (в том числе и почти мифологического характера) с еврейской традицией (жизнь Моисея во дворце египетского царя, его отношения с дочерью фараона и самим фараоном), наглядно демонстрируя эклектичность культуры александрийских евреев во II—I вв. до н. э.

Упомянем еще одного — пожалуй, самого значительного — представителя еврейского эллинизма, Филона Александрийского. Филон (или как его называют более поздние еврейские источники, Иедидия) родился в 20 году до н. э., жил в Александрии, о чем свидетельствует его прозвище, скончался там же в возрасте семидесяти лет. Происходил он из знатной семьи, гордившейся своей принадлежностью к иудаизму. Филон прославился в основном как философ, в трудах которого прослеживается стремление к поискам синтеза между системой эллинистического мышления и традиционным еврейским духовным наследием. Иехезкель, Артапан и Филон как бы представляют три воз-

можных пути к построению такого синтеза: у первого еврейское содержание принимает эллинистическую форму, у второго налицо смешение еврейских и эллинистических мотивов, в то время, как у третьего имеет место переосмысление еврейской традиции в терминах новой понятийной системы.

Филон писал по-гречески. Сомнительно, знал ли он вообще иврит — во всяком случае со Священным Писанием, он, судя по всему, был знаком лишь по греческому переводу. Многочисленные его труды можно условно разделить на три категории.

1. Аллегорические толкования Священного Писания. Здесь автор заново пересказывает известные библейские сюжеты, вроде истории Каина, опьянения Лота или смешения языков при строительстве Вавилонской башни, понимая их как аллегорию.

2. Жизнеописания праотцев еврейского народа (Авраама, Моисея, Иосифа), в которых повествовательные фрагменты, заимствованные из Торы, сочетаются с оригинальными религиозно-философскими идеями самого Филона.

3. И, наконец, размышления, построенные в форме диалога на темы книг Бытие (Брешит) и Исход (Шмот). Последовательно задавая возникающие по ходу чтения Торы вопросы, автор отвечает на них, опираясь опять же не только на сам текст Священного Писания и связанное с ним законодательство, но и на свои собственные философские воззрения.

Исследователи творчества Филона утверждают, что он не сделал никаких собственных философских открытий, но верно следовал учению Платона. Подлинное творчество Филона представляет собой интерес именно в качестве примера соединения греческой философии с традицией иудаизма. Он стремился продемонстрировать как евреям, так и неевреям, что еврейское Учение не противоречит эллинской премудрости и что на самом деле между

ними нет принципиальных расхождений. Такое соединение двух мировоззренческих систем и является отличительной чертой Филона, в то время как сами конкретные идеи взяты им готовыми из греческой и еврейской традиций. Недаром одному из "отцов церкви", Иерониму, к которому мы еще вернемся, когда будем говорить о раннем христианстве, принадлежит следующее высказывание: "Одно из двух: либо Платон филоновствует, либо Филон платонствует". Действительно, сходство между двумя этими мыслителями столь велико, что уже трудно понять (разумеется, если не быть знакомым с датами их жизни), где оригинал, а где — копия.

Мы уже отмечали, что Филон скорее всего не знал иврита. Но несмотря на это, в его произведениях мы обнаруживаем следы многих традиций Устной Торы, известных ему, по-видимому, в устной передаче: в синагогах Александрии регулярно выступали проповедники, объяснявшие Священное Писание грекоязычной аудитории. С этой точки зрения труды Филона — подобно произведениям Иехезкеля, Артапана и апокрифам — могут помочь более точной датировке аггадических сюжетов, известных нам со слов мудрецов Талмуда. Так, например, Филон утверждает, что рабу, отказавшемуся быть отпущенным на свободу, прокалывают ухо потому, что именно этой частью своего тела он согрешил. Точно то же самое говорят мудрецы Талмуда спустя несколько сот лет: "Чем ухо провинилось более других органов, почему его прокалывают? А потому, что именно оно слышало слова, сказанные с горы Синай: "Ибо Мои рабы все сыны Израилевы". Слышало, но сбросило иго Небесное [предпочтя подчинению Небесам подчинение человеку из плоти и крови]... Поэтому следует взять и проколоть ухо, которое слышало [Божественное повеление], но нарушило его" (Тосефта, Бава Камма, 7:2).

Есть и другие примеры. Филон, например, подчеркивает, что Ной был праведником только по меркам своего [развращенного] поколения; что Каин принес жертву из второсортного скота (вместо того, чтобы взять отборного тельца), что первый человек был создан гермафродитом (то есть наполовину мужчиной и наполовину женщиной) и т. д. Все это популярные аггадические мотивы, появляющиеся столетия спустя в литературе мудрецов Талмуда.

Приведем пример того, как Филон "работает" с текстом библейского повествования. В своей книге о жизнеописании Иосифа Филон-философ говорит о втором сне Иосифа, сне о солнце, луне и звездах:

"Поведал Иосиф братьям и о другом сне, еще более удивительном, чем первый... Вот спит он и видит, как солнце, луна и одиннадцать звезд приходят к нему на поклон. Поражен был отец юноши и хранил услышанное в сердце своем, ожидая, что будет дальше. Но одновременно он обличал сына... говоря: неужели я, и мать, и братья придем и упадем ниц пред тобой? Ведь солнце в твоём сне — это отец, луна — мать, а одиннадцать звезд — это братья. Даже сама мысль такая пусть не закрадывается тебе в сердце, забудь сей сон и не думай о нем больше".

Пока что Филон более или менее точно передает содержание библейского рассказа, но вот дальше он уже переходит к изложению собственных идей: "Ибо постыдно человеку стремиться заполучить власть над своими близкими. И я уверен, что со мной согласится всякий, кто задумывается о равенстве и достоинстве в родственных отношениях". Развивая эту тему, автор сообщает читателю, что Иаков опасался, что из-за проживания братьев вместе, под одной крышей, между ними начнутся ссоры и распри и "поэтому он послал их пасти скот, а Иосифа оставил у себя под присмот-

ром. (Кстати, подобной версии, утверждающей, будто Иаков отослал остальных сыновей смотреть за стадами, чтобы они не конфликтовали с его любимцем, мы не встречаем в других источниках.) И тут Филон опять вставляет фразу, явно выражающую его собственные воззрения: "Ибо знал он [Иаков], что время лечит и страсти души, и ее хворобы, что оно прогоняет печаль, успокаивает гнев, рассеивает вражду — у времени на все найдется лекарство".

Мы видим, как автор дополняет исходный текст книги Бытие аггадическими мотивами, попутно делясь с читателем своими собственными размышлениями. Но этим он не ограничивается. "После того, как мы уяснили себе прямой смысл Писания, — продолжает он, — не только позволительно, но и просто необходимо стремиться проникнуть в его тайный, скрытый смысл. Ибо почти вся Тора, во всяком случае большая ее часть, говорит с нами на языке аллегорий". И он заново пересказывает ту же библейскую историю, возводя на ее основе многоступенчатую аллегорическую систему: Иосиф становится теперь символом справедливой власти, а в многоцветном одеянии, полученном юношей в подарок от отца, Филон видит символ жизни государства, которая "...подобно мозаике пестра и ... многоцветна ... в которой происходят бесчисленные перемены, вызываемые деятельностью отдельных людей, столкновением интересов и просто сменой обстоятельств..." Ибо один день не похож на другой, и каждое мгновение неповторимо. А продажа Иосифа в рабство, согласно Филону, аллегорически представляет следующую важную идею: всякий вождь и руководитель является в определенном смысле слугой толпы: "Будь то оратор или проповедник, поднимающийся на кафедру, — оба они подобны невольникам, предлагаемым на продажу. Из людей свободных они сразу превращаются в



рабов и вместо почета, на который рассчитывали в сердце своем, попадают в зависимость от десятков тысяч господ”. И Филон продолжает свое повествование, придавая деталям рассказа об Иосифе и его братьях совершенно новое значение — так, что рассказ этот становится цепочкой аллегорий, указывающих на то, каким должен быть подлинный государственный деятель, подлинный вождь народа.

Наряду с Иехезкелем Трагиком, Артапаном и Филоном можно было бы назвать еще десятки других писателей, принадлежащих к еврейско-эллинистическим кругам. Произведения далеко не всех из них дошли до нас. Самой значительной фигурой среди них, безусловно, является Иосиф Флавий, которому целиком посвящена следующая глава. В ней мы будем еще раз иметь возможность убедиться в том, насколько важны произведения еврейско-эллинистической литературы для верного понимания традиционной Аггады.

## Глава четвертая

### ИОСЕФ БЕН МАТТИТЬЯХУ

Наиболее выдающимся представителем еврейско-эллинистической литературы, о которой говорилось выше, является Иосеф бен Маттитяху, более известный под своим римским именем Иосиф Флавий.

Он родился в Иерусалиме в 37 году н. э., скончался в Риме ок. 100 года. Жизненный путь его был непрост и изобиловал, как он сам рассказывает в своих книгах, крутыми поворотами судьбы. Иосеф бен Маттитяху происходил из древнего священнического рода и был заметной фигурой в политической и общественной жизни Иудеи. В 64 году в составе делегации, ведшей переговоры об освобождении еврейских пленных, он отправляется в столицу Римской империи. Непосредственное столкновение с могущественным Римом и его культурой произвело на Иосефа огромное впечатление: он проникается имперской идеей, становясь на всю жизнь убежденным сторонником Рима.

Иосеф вернулся в Эрец-Исраэль после начавшегося вскоре восстания против римского владычества, восстания, приведшего в конечном итоге к разрушению Второго храма, был назначен командиром войск повстанцев в Галилее. В ходе восстания Иосеф бен Маттитяху пытается придерживаться — насколько мы можем тут полагаться на его собственное свидетельство — умеренной линии, из-за чего у него постоянно возникают трения с

зелотами<sup>25</sup>, требующими перехода к более активным и смелым наступательным операциям.

Так или иначе, но в один прекрасный день он оказывается в лагере римлян. Это узловый момент в биографии Иосефа, и здесь нет полной ясности — историки расходятся во мнениях относительно обстоятельств этого события. Предал ли Иосеф бен Маттитьяху, перейдя в стан врага, своих братьев-евреев? Вопрос, несомненно, принципиальный, но однозначного ответа на него нет. Всю информацию — за отсутствием других источников — мы здесь черпаем из книг самого Иосефа, который, естественно, предпочел на сей счет излишне не распространяться. Как бы то ни было, но бывший еврейский военачальник довольно скоро становится особой, приближенной к командующему римской армией Веспасиану и его сыну Титу. Согласно версии Иосефа, он предсказал Веспасиану, что тому суждено стать императором, и именно это послужило причиной сближения.

Волею обстоятельств Иосеф бен Маттитьяху оказывается очевидцем разорения страны легионами Рима и разрушения Второго храма. Он утверждает, что пытался убедить защитников осажденного Иерусалима сдаться и таким образом избежать кровопролития, но его уговорам никто не внял. После падения города и сожжения Храма (согласно его версии, это произошло без ведома и против воли Тита!) Иосеф отправляется в Рим. Там он получает римское гражданство и живет под особым покровительством императора, посвятив остаток жизни писательскому труду и оставив потомкам обширное литературное наследие.

Будучи органической частью еврейско-эллинстической литературы, книги Иосифа Флавия были написаны, разумеется, по-гречески и адресованы главным образом нееврейскому читателю. Им создано четыре крупных произведения. Для нас осо-

бый интерес представляет одно из них, но сначала для полноты картины скажем несколько слов о каждом.

Первой в ряду его знаменитых книг стоит "Иудейская война" ("История Иудейской войны против римлян"), посвященная событиям, предшествовавшим восстанию в Иудее, и самому восстанию, закончившемуся национальной катастрофой. Так случилось, что эта книга — наш главный источник информации о том периоде. Существуют разногласия насчет того, в какой мере этот источник заслуживает доверия. Сам автор делает в конце повествования следующее примечательное заявление: "Что до достоинств моего стиля, то об этом предоставлю судить читателю, но уж в отношении истинности изложенного могу, не боясь показаться самоуверенным, заверить: при написании этой книги я был движим исключительно стремлением к правде, к одной только правде". Многие исследователи, однако, полагают, что положение римского гражданина и протеже императора не могло задним числом не повлиять на оценку, даваемую автором событиям, или по крайней мере на то, каким образом он эти события преподносит читателю. Следует добавить, что версия "Иудейской войны" в целом ряде мест находится в явном противоречии с тем, что сам же Иосиф Флавий пишет в других своих сочинениях, что тоже мешает безоговорочно принять его декларацию о верности "исторической правде и одной только ей".

В другой книге Иосифа Флавия "Против Апиона" (или иначе "О древности еврейского народа") мы имеем дело с полемикой — жанр, типичный для произведений еврейско-эллинистической культуры — направленной против некоего юдофоба по имени Апион, выдвинувшего длинный ряд обвинений в адрес иудаизма. В этом апологетическом сочинении Иосиф Флавий предстает перед нами

человеком, с гордостью несущим свое еврейство: он смело выступает на защиту своего народа, пытаясь всеми доступными путями убедить читателя в несправедливости инсинуаций Апиона. Среди прочего автор опровергает утверждение — неоднократно повторявшееся в сочинениях эпохи эллинизма — будто сынов Израиля изгнали из Египта с позором, из-за того, якобы, что были они народом прокаженных и что сам вождь Моисей тоже страдал проказой. Вот что отвечает Иосиф Флавий на эти обвинения: "А насчет того, что у сего мужа [т. е. Моисея] не было никакого кожного заболевания, так тут не может быть никаких сомнений и доказательство тому содержится в его собственных словах, ведь он запретил прокаженным даже находиться в стане... а также постановил, что на каждого, у кого появляется кожное заболевание, распространяются законы о ритуальной нечистоте... в случае же исцеления, предписал Моисей прокаженному пройти через многочисленные обряды очищения... А ведь если бы законодатель [Моисей] сам страдал от этой болезни, то ему было бы естественно отнестись снисходительно к собратьям по несчастью, проявить милосердие, а уж никак не такую строгость".

Логика Иосифа тут достаточно ясна, и он не раз прибегает к сходной аргументации, опровергая разнообразные антиеврейские выдумки, имевшие хождение в греко-римском мире.

"Жизнь" — автобиография, третья книга, являющаяся основным источником сведений об авторе. Начинается эта книга со следующего не слишком скромного предуведомления: "Я не человек без роду без племени. Я происхожу [по отцовской линии] из древней священнической семьи... а по линии матери принадлежу к царской фамилии, ибо она происходит от Хасмонеев". По ходу повествования Иосиф последовательно описывает свои

детские годы и юность ("в учении преуспевал весьма и считался выдающихся способностей"), затем путешествие в Рим и прочие аспекты своей общественно-политической деятельности. Проблемы начинаются, когда дело доходит до описания Великого восстания евреев против Рима и трагедии поражения, ибо как раз здесь автор противоречит собственной же версии, выдвинутой в "Иудейской войне". В заключение Иосиф рассказывает о своей жизни в Риме, о каждой из своих четырех жен и о детях (их у него было пятеро).

Упомянутые три книги представляют собой интерес для тех, кто изучает еврейскую историю и связанную с ней историю идей — в частности, ту полемику с греко-римской культурой, в которую был в I в. н. э. вовлечен иудаизм. Мы же обратимся сейчас к четвертому, наиболее важному для нашей темы сочинению Иосифа Флавия. Речь идет об "Иудейских древностях", может быть, главном труде его жизни.

Книга разделена на двадцать частей и содержит подробное описание всемирной истории и истории еврейского народа от сотворения мира и доводит до Великого восстания. Во многих смыслах "Иудейские древности", над которыми Иосиф работал, живя в Риме, в 73—93 гг. — без малого двадцать лет! — являются как бы предисловием к написанной ранее "Иудейской войне". Перед автором стояла здесь та же задача, что и перед всей еврейско-эллинистической литературой в целом: рассказать окружающему миру о еврейском народе и приблизить его к пониманию сущности иудаизма и его ценностей. Как мы уже имели возможность убедиться, в этом самом окружающем мире царило тогда вопиющее невежество во всем, что касалось религии и истории евреев. И как следствие существовала масса предрассудков, питавшихся, в частности, инсинуациями сочинителей-юдофобов.

Наиболее интересны для нас первые одиннадцать частей "Древностей" (тома 1—11), представляющие собой свободный пересказ изложенной в Священном Писании всемирной истории от сотворения мира до событий, описанных в книге Эсфирь. Иосиф тут выступает как верный ученик еврейских мудрецов I в. н. э., живших в Иерусалиме, недаром он упоминает в автобиографии, что изучал Тору в Иерусалиме и что ему в этой области прочили блестящее будущее. В повествование включено многое из того, что автору приходилось во времена своей юности слышать в иерусалимских академиях или при каких-то других обстоятельствах — например, от проповедников, выступавших по субботам в синагогах. В результате собственно библейский сюжет оказывается у него прочно переплетенным с элементами устной традиции.

С другой стороны, в "Древностях" можно обнаружить немало мотивов, характерных для еврейско-эллинистической литературы, — не будем забывать, что обращается автор в основном к нееврейской аудитории. Налицо, таким образом, любопытное сочетание элементов, знакомых нам по высказываниям мудрецов Талмуда (относящимся к более позднему периоду), с элементами и самой литературной формой в целом, заимствованными из эллинистического мира. Иосиф Флавий идет на такое соединение сознательно, стремясь к достижению некоего синтеза.

Характерно, что к сюжетам Библии он обращается выборочно, многое опуская. Либо ему что-то самому по той или иной причине было несимпатично, либо опасался, что кое-какие места могут прийтись не по вкусу потенциальному читателю. Так, к примеру, вы не найдете в "Древностях" даже упоминания об истории с золотым тельцом — истории, где сыны Израиля предстают в невыгодном свете как народ жестоковыйный, изменя-

ющий своей же собственной вере. Ни слова нет и о том, как Моисей убил египетского надсмотрщика — Иосиф Флавий не хотел представлять вождя народа человеком вспыльчивым, совершенно не владеющим собой и способным даже на убийство (для поспешного бегства Моисея из Египта автору приходится изобрести другую причину). И, разумеется, Иосиф Флавий обходит молчанием историю с проказой, поразившей сестру Моисея Мириам — ведь любое, пусть даже косвенное указание на то, что в среде руководителей еврейского народа имелись случаи этой страшной болезни, было бы с ликованием встречено юдофобами.

В соответствии с эллинистическими литературными традициями Иосиф Флавий строит повествование вокруг судеб героических, выдающихся личностей, — в данном случае библейской эпохи (Авраама, Иакова, Иосифа и других). Надо отметить, что как характеристики персонажей, так и описание происходящих с ними событий во многих случаях также даются в соответствии с литературно-художественными канонами эллинизма. Яркий тому пример — длинные монологи, вкладываемые автором в уста действующих лиц. Монологи эти имеют весьма сложную структуру и построены в лучших традициях греческой риторики. Другой пример — любовные линии, которые Иосиф Флавий вплетает в повествование. При этом темы, полностью отсутствующие в Священном Писании или заданные там лишь намеком, удостаиваются у него подробнейшей разработки. Таково описание любовной интриги Иосифа с женой Потифара или замечательная история женитьбы Моисея на чернокожей "кушитке"; на этой истории мы дальше остановимся подробнее. Много внимания уделяет автор также описаниям чувств героев, их душевного состояния — налицо своего рода психологизация библейских событий. Это опять же должно



было облегчить восприятие текста читателем, воспитанным в эллинистической культуре.

Любопытно проследить, как автор пытается справиться с темой чудес. С одной стороны лояльность по отношению к собственной вере обязывает его принять их такими, какими они описаны в Библии, то есть буквально. Но с другой — это явно противоречит его рационалистическому мировоззрению и к тому же неизвестно, как воспримет описания чудес нееврейский читатель... В результате Флавию приходится в каждом конкретном случае предлагать какое-нибудь "рациональное" объяснение, а там, где это совершенно не представляется возможным, он прямо заявляет: "По поводу всего этого [речь идет о Синайском Откровении] каждый может думать, что ему угодно, мне же ничего другого не остается, как передать в точности, что говорится об этом в Священном Писании".

Для того, чтобы проиллюстрировать сказанное выше, рассмотрим более подробно два примера. Первый взят из той части "Древностей", где рассказывается о войне Моисея с "кушитами" и его женитьбе на "кушитке". Сюжет этот, если помните, уже обсуждался в предыдущей главе в связи с сочинениями историка Артапана. Артапан пишет, что фараон назначил Моисея главнокомандующим египетской армией и в этом качестве отправил сражаться с "кушитами". Флавий в общем следует версии Артапана (не исключено, что он был знаком с книгами последнего), но у него она обрастает массой новых подробностей. Вот как это выглядит в "Иудейских древностях":

Кушиты, южные соседи египтян, вторглись на их территорию и захватили богатые трофеи... Повсюду проникли отряды кушитов и, вкусив египетского изобилия, они уже не выпускали страну из своих рук... Оказавшись в беде, египтяне при-

бегли в поисках выхода к пророчеству и ворожке... И Бог ответил им и сказал взять в союзники еврея [Моисея]. Тогда фараон повелел своей дочери [спасшей еврейского мальчика из вод Нила и усыновившей его] немедленно прислать еврея к нему и назначил его главнокомандующим. Дочь же согласилась отдать Моисея только после того, как фараон поклялся ей, что никакого зла тому не будет причинено... Моисей с готовностью принял назначение, ибо об этом просили его Термотис [так, согласно Иосифу Флавию, звали его приемную мать, египетскую принцессу] и сам фараон... Он поспешил выступить в поход и повел армию навстречу врагу, о чем в лагере кушитов пока что не догадывались... Причем, вел он войско не вдоль берегов Нила [как обычно делали во время тогдашних военных кампаний], а вдаль от реки. И здесь ему как раз представился случай проявить свой необыкновенный ум... В тех местах во множестве водились змеи, что чрезвычайно затрудняло продвижение армии... Так вот, Моисей изобрел замечательный способ, позволявший обеспечить безопасность воинов. Он изготовил из тростника корзины и посадил в каждую по несколько сов. Птица эта — злейший враг змей, всегда нападает на гадов и те, только сов завидев, сразу бросаются в бегство... Таким вот образом он благополучно проделал с войском весь путь до самого лагеря кушитов, которые и не предполагали, что приближается египетская армия... И сразился с ними Моисей, и победил их в битве... И многих умертвил... пока в конце концов не вынуждены были [кушиты] отступить за стены Швы, столицы земли Куш. После чего началась осада. Город был практически неприступным, потому что со всех сторон обтекал его Нил, да и другие реки преграждали подступы... Очень трудно было преодолеть сопротивление расположившихся на противоположном

берегу кушитов и переправиться... И вот, когда Моисей поневоле вынужден был мириться с бездействием своей армии... случилось следующее. У царя кушитов была дочь по имени Тарбис. Как-то раз с высокой стены Швы увидела она Моисея, ведущего за собой египетскую армию. Увидела, с каким мужеством он сражается, поразились мудрости его военной тактики и подумала, что это, наверное, благодаря ему одерживают египтяне свои победы... И поразила ее в самое сердце великая любовь к вражескому военачальнику... Тогда послала девушка к Моисею своих верных слуг, дабы предложить ему заключить брак... Он согласился на женитьбу, но только при условии, что город будет сдан. И скрепили они договор клятвой о том, что он непременно женится и не нарушит данного слова после захвата Швы... Как было договорено, так было и исполнено. Воздав кушитам по заслугам, Моисей заключил с Тарбис брачный союз, и, воздав хвалу Богу, повел армию назад в Египет.

Перед нами самый настоящий любовный роман, разворачивающийся между евреем-военачальником и "кушитской" принцессой, которая ради того, чтобы стать его женой, сдает египетской армии свою столицу. Рассказ построен по образцу распространенного в эллинистической литературе сюжета о женщине, полюбившей вражеского полководца и предавшей ради этой любви соотечественников. Аврахам Шалит<sup>26</sup>, переведший "Иудейские древности" на иврит, приводит несколько параллелей из греческой литературы, построенных по аналогичной схеме. А. Шалит считает, что в кругах эллинизированного еврейства в какой-то момент родилась идея (не исключено, что ее автором был сам Иосиф Флавий) добавить эту заимствованную у окружающего населения историю к библейскому описанию Моисея. Подтверждение правомочности

такого рода операции видели в фразе из книги Числа (12:1), где говорится, что Мириам и Аарон упрекали Моисея за "жену-кушитку, которую он взял".

Заметим, что, благодаря пересадке эллинистического сюжета на еврейскую почву, он по-новому "заработал". Нееврейский читатель "Древностей" — а книга, еще раз подчеркнем, именно на такого читателя и была рассчитана в первую очередь — с легкостью воспринимал повествование, построенное по привычным ему канонам и несомненно испытывал при этом эстетическое наслаждение. В результате в сознании у него отпечатывался совершенно иной, "комплиментарный" образ Моисея, а не такой, каким пытались его выставить авторы антиеврейских памфлетов. Заметим в скобках, что сюжету про "кушитскую" принцессу уготована была в нашей литературной традиции долгая жизнь: в значительно расширенном виде он снова появится в книге Сефер ха-Яшар, которая в средние века пользовалась у евреев чрезвычайной популярностью.

И еще один пример соединения мотивов, пришедших из разных культур. Пример, может быть, не столь очевидный, но тоже показательный. Вот как описывает Иосиф Флавий обстоятельства рождения Моисея:

Амрам — еврей очень знатного происхождения — был объят страхом за судьбу своего народа [в связи с жестоким приказом фараона умерщвлять рождающихся детей мужского пола]. Неужели скоро народ еврейский перестанет существовать — ведь неоткуда будет взяться новому поколению... Амрам пребывал в совершенной растерянности, не знал, что ему делать, ведь жена его была беременна... И обратился он с молитвой к Богу, прося, чтобы Всевышний сжалился над Своим народом и

спас сынов Израиля.... И Бог внял мольбе Амрама и, посетив его во сне, утешал всячески, чтобы тот не отчаивался и не терял надежды.

Далее идет длинный монолог Всевышнего в традициях эллинистической литературы: Бог открывает Амраму, что ожидает евреев в будущем и, в частности, сообщает о грядущем рождении Моисея и той роли, которую тому предстоит сыграть в освобождении еврейского народа. Затем Иосиф Флавий продолжает:

Все это было открыто Амраму во сне... А то, как проходили роды, еще больше укрепило их с женой веру в то, что Бог исполнит Свое обещание: схватки у нее протекали легко, без особых болей, и потому удалось не привлечь внимания египетских соглядатаев. Три месяца родители прятали младенца, а потом решили предать его судьбу в руки Бога [следует рассказ о том, как ребенка пустили в корзине по волнам Нила и как его спасла Термотис, дочь фараона]. Когда же исполнилось Моисею три года, Бог чудесным образом увеличил рост мальчика, и не было человека, настолько лишенного чувства прекрасного, чтобы не восхищаться всем его обликом. Стоило людям увидеть Моисея, как они бросали работу и дела свои и шли, замороженные, за ним, не могли наглядеться... Как-то раз взяла Термотис приемного сына показать отцу... и посадила мальчика фараону на руки. Фараон же прижал Моисея с любовью к груди и, чтобы доставить дочери удовольствие, надел ребенку на голову свою корону. Но тот сбросил корону на пол и наступил на нее ногой. На первый взгляд то была просто невинная детская шалость, но можно было усмотреть в этом и знак грядущих бед, угрозу царской семье. При сем присутствовал один звездочет, уже некоторое время назад вы-

числивший по звездам, что должен родиться младенец, от которого произойдет унижение египетскому государству. И вот, увидев, что произошло, он вознамерился тут же убить Моисея, но Термотис успела спасти ребенка от руки звездочета.

Рассказ этот особенно примечателен, если принять во внимание, что он появляется у Иосифа Флавия за многие годы до того, как сходный сюжет оказывается зафиксированным в аггадической традиции. Действительно, и история с короной, и большинство других литературных мотивов, встречающихся в приведенных отрывках, потом вновь появляются в мидрашах и Талмуде, но там они связываются с именами мудрецов, живших в IV—V вв. н. э., то есть на несколько столетий позже автора "Древностей". Таким образом, произведения Иосифа Флавия (как и сочинения прочих еврейско-эллинистических авторов) могут служить важной вехой для уточнения возраста многих аггадических преданий. Например, Иосиф Флавий говорит, что Амрам принадлежал к еврейской аристократии. Позже утверждение это повторит Вавилонский Талмуд (трактат Сота, 12а), где отец Моисея назван *гдол ха-дор*, то есть выдающимся в своем поколении человеком. Согласен Талмуд с автором "Древностей" и в том, что роды проходили безболезненно (в Талмуде эта версия передается от имени р. Иехуды бен Забины).

Возникает чрезвычайно любопытная ситуация. Рабби Иехуда, утверждающий в Талмуде, что Иохевед, мать Моисея, рожала без мучений, приходит к такому выводу на основании анализа **грамматических особенностей библейского текста**. К этим особенностям, а также к на первый взгляд мало-значущим деталям он применяет особую технику толкования. Происходит это следующим образом. В книге Исход сказано про Иохевед: "И заберемене-

нела... и родила сына". Мидраш задает вопрос: зачем упомянуто, что она забеременела? Неужели читатель и так не догадался бы, что женщина, чтобы родить, должна сначала забеременеть? Значит, это слово лишнее? Но авторы мидрашей твердо верили, что в Священном Писании не может быть ничего лишнего. Оставалось предположить, что кажущееся излишним "добавление" появилось не случайно, а для того, чтобы сообщить нам нечто важное, о чем мы иначе не смогли бы узнать. Дело было за тем, чтобы выявить этот скрытый смысл. И мидраш говорит следующее: это "лишнее" слово имеет значение не само по себе, а в связи с соседним глаголом ("и родила"), указывая на какую-то дополнительную, необычную характеристику родов Иохевед. Вывод мидраш делает следующий: как первое действие ("забеременела") не связано ни с какими болями или страданиями, так и сами роды проходили в данном случае совершенно безболезненно. Легкость родовых схваток здесь "доказывается" с помощью логической процедуры, носящей название *хейкеш* (вывод по аналогии, силлогизм). Однако, как мы имели возможность убедиться, этот сюжет был известен уже Иосифу Флавию, жившему за несколько столетий до р. Иехуды и вообще эпохи амораев, которые, как принято считать, ввели в практику "вывод" аггадических историй из текста Писания с помощью определенных правил. Остается предположить одно из двух: либо Иосифу Флавию была известна система толкования текста Священного Писания (хотя он на нее нигде прямо не ссылается) и, значит, она гораздо древнее, чем полагают; либо р. Иехуда — в качестве автора мидраша — на самом деле не делает никаких выводов из замеченных им грамматических особенностей текста книги Исход, а просто "привязывает" к определенному библейскому стиху издревле существовавшую традицию. Для понимания процес-

са становления аггадического метода толкования священных текстов чрезвычайно важно, какое из двух объяснений будет здесь выбрано в качестве рабочей гипотезы.

А теперь остановимся на происшествии с короной, которую Моисей берет у фараона и бросает на землю. В следующий раз этот сюжет всплывет в еврейской литературе уже в гораздо более позднюю эпоху — в IX или даже X веке. К тому времени он изрядно усложнится и обрастет новыми деталями. Согласно мидрашу Шмот Рабба, в тот момент, когда один из звездочетов (обычно его отождествляют с Биламом [Валаамом], см. Числа, гл. 22 — 24) хотел убить Моисея, вмешался другой звездочет из приближенных фараона — по некоторым версиям это был Итро, будущий тесть Моисея — и предложил сначала испытать ребенка: принести мальчику раскаленный уголек и золотую монету и посмотреть, к чему он протянет руку. Если к золоту, значит, он уже понимает, что делает, и его следует убить. Если же потянется к угольку — значит, он еще несмышлениш, и смерти никак не заслуживает. Все присутствующие согласились с предложением Итро. На подносе принесли раскаленный уголек и золотую монету. Моисей потянулся к монете... Но тут в дело вмешался все видящий, но сам невидимый ангел Гавриэль и оттолкнул ручку ребенка так, чтобы тот прикоснулся к головешке и обжегся. От испуга (по другой версии — чтобы остудить обожженное место) Моисей засунул пальцы в рот и оттого стал, по свидетельству Торы (Исх., 4: 10) "говорящим с трудом и косноязычным".

Как уже было сказано, сюжет этот закрепился в еврейской литературной традиции достаточно поздно. Если вдуматься, он представляет собой в этой традиции нечто весьма чужеродное. Взять хотя бы настойчивое подчеркивание физической



красоты Моисея — в наших древних источниках подобные описания крайне редки. Еще более чужд духу иудаизма рассказ о предложенном Итро испытании. (Обратите внимание: Итро — фигура **положительная**. Согласно Торе, он дает несколько мудрых советов своему зятю Моисею, и в нашей отрывке тоже, судя по всему, являет собой мудрость и справедливость!) Неужели и впрямь на основании такого рода "проверки" можно предавать человека смерти? Не говоря уж о том, что речь идет о трехлетнем или от силы четырехлетнем ребенке. Разве можно тут говорить о виновности и правомочности вынесения смертного приговора за какой бы то ни было — пусть даже предумышленный — поступок? Есть, таким образом, основания считать, что рассказ, приведенный в Шмот Рабба, возник не в кругах мудрецов Талмуда. Возможно, речь идет о древнем сюжете, имевшем первоначально хождение лишь в среде эллинизированного еврейства. В пользу такого предположения говорят не только отмеченные "чужеродные" особенности истории с короной и не только тот факт, что она в общих чертах зафиксирована у Иосифа Флавия, но и то, что у нее имеется несколько явных параллелей в древнегреческой литературе.

Вот, к примеру, типичный греческий рассказ II века до н. э. Ребенок похитил золотой листочек из венка богини Артемиды. Чтобы дознаться, сделал ли он это по злему умыслу, ребенку устроили следующее испытание: положили перед ним с одной стороны игрушки, а с другой — еще один золотой листочек. Когда увидели, что тянется рукой к золоту, тут же порешили приговорить его к смерти. Несмотря на отсутствие такого важного в еврейской версии "хэппи-энда", сюжетное сходство все равно остается разительным.

Из сказанного выше можно сделать вывод: в случае с короной (как и в случае женитьбы Моисея

на "кушитской" принцессе) Иосиф Флавий выступает в качестве "культурного посредника", переносящего греческие литературные мотивы на еврейскую почву — разумеется, он был далеко не единственным таким посредником. Правда, в "Иудейских древностях" говорится только о красоте мальчика Моисея и о том, как он сбросил фараонову корону, а вторая часть истории — испытание — отсутствует, но, учитывая общую структуру повествования и наличие очевидного греческого аналога, представляется резонным предположить, что Иосиф Флавий, по каким-то своим причинам, просто оборвал на середине известный ему эллинистический сюжет. Однако еврейско-эллинистический сюжет продолжал иметь хождение в своем полном, "неотредактированном" варианте в определенных кругах, где он передавался из поколения в поколение изустно, пока, наконец, — уже в конце первого тысячелетия новой эры — не был зафиксирован в Шмот Рабба.

Трудно переоценить значение сочинений Иосифа Флавия для изучения древних пластов аггадического наследия. Для исследователя — идет ли речь об уточнении датировки отдельных преданий или о попытках выявить их истоки и проследить за историей развития — монументальные труды Иосифа Флавия являются источниками первостепенной важности. Не говоря уж о том, как важны они для изучения истории той эпохи и понимания особенностей мировоззрения тех общественных кругов, в которых Иосиф Флавий вращался на протяжении большей части своей жизни.



## Глава пятая

### РУКОПИСИ МЕРТВОГО МОРЯ

Около сорока лет назад были опубликованы первые из рукописей, обнаруженных в Иудейской пустыне, в местности Кумран, расположенной неподалеку от Мертвого моря. Публикация вызвала настоящий переворот в наших представлениях о еврейской истории и еврейской литературе периода, предшествовавшего разрушению Второго храма. Находки свидетельствовали о том, что в свое время — судя по всему, это произошло в правление Хасмонеев — сравнительно немногочисленная группа евреев отделилась от еврейского народа и удалилась в пустыню. Причины, побудившие их к этому, нам до сих пор до конца не ясны, но во всяком случае мы знаем, что добровольные отшельники поселились в пещерах к северу от Мертвого моря и жили там в своеобразных, по иерархическому принципу организованных коммунах в условиях полного обобществления имущества. От членов секты ожидалось беспрекословное подчинение руководителям. В секте существовала особая, жесткая система судопроизводства, предусматривавшая суровое наказание — вплоть до изгнания — для каждого, кто осмелится нарушить устав общегития. Чрезвычайное внимание уделялось молитве и обрядам очищения, а самое почетное место в общинной иерархии было отведено священникам — *коханам* (ед. ч. *кохен*)<sup>27</sup>. Живя в пустыне, члены секты придерживались собственного календаря и,

судя по всему, отмечали — помимо общеврейских — еще и свои особые праздники.

Имя основателя общины нам не известно. Рукописи называют его Учителем Праведности. Можно лишь предполагать, что речь идет о иерусалимском священнике, который по какой-то причине либо сам оставил службу в Храме, либо был отстранен или даже изгнан. Вместе с группой верных последователей человек этот удалился в пустыню и, обосновавшись там, выступил против религиозного истеблишмента, проповедуя новый, "свободный от скверны", образ жизни. Члены секты рассматривали свою деятельность как справедливую войну против "злодейского священства" и "злодейского царства", что в их лексиконе являлось, судя по всему, синонимом иерусалимской храмовой аристократии, а также правящей династии Хасмонеев и вообще вождей народа.

В образе Учителя Праведности прослеживаются и некоторые мессианские черты, так что не исключено, что с течением времени — после его смерти — члены общины начали видеть в нем обещанного Мессию, того самого, который в будущем явится вторично и принесет миру окончательное спасение.

Члены секты Мертвого моря выработали совершенно особое религиозное мировоззрение. Так, они верили в предопределение: все, что случается с человеком в жизни, — будь то плохое или хорошее — предопределено еще до его рождения и нет никакой возможности избежать предначертанной свыше судьбы. Согласно этой теории, все человечество делится на две неравные части: большинство его составляют безнадежные грешники, "сыны тьмы", чьи дела заведомо и непоправимо дурны, незначительное меньшинство относится к категории "сынов света", которым одним только и открылся путь подлинно праведной жизни. Последние, естествен-

но, отождествляются с членами общины. В настоящее время "сыны света" вынуждены выжидать, пока Всевышний сотрет с лица земли "царство злодеев" и в мир прорвется, наконец, свет спасения. В преддверии этого апокалипсического события следует вести аскетический образ жизни, удаляясь от мирской суеты, добывать пропитание трудом рук своих, тщательно соблюдать заповеди и особенно обряды ритуальной чистоты и уделять как можно больше времени молитве и изучению Торы. На общину возложена свыше миссия нести на своих плечах бремя "грешного" настоящего, и в этом заключается залог будущего спасения. Когда наступит День Суда, пора отмщения в конце времен, спасутся только члены секты и наступит новая, лучшая эра.

Часть исследователей склонна отождествлять членов этой секты с упоминающимися у Иосифа Флавия ессеями, однако далеко не все разделяют такую точку зрения. Во всяком случае, одно несомненно: община Мертвого моря просуществовала от эпохи Хасмонеев вплоть до разрушения Второго храма, когда ее члены — наравне с другими жителями страны — пали жертвой римских легионов. Следует отметить определенное сходство этой общины с ранним христианством. В обоих случаях речь идет о людях, "отколовшихся" от еврейского народа, придается большое значение обрядам ритуального очищения в воде (омовение-крещение), подчеркивается необходимость ухода в пустыню, в обоих движениях сильно ощущение предопределенности человеческой судьбы, невозможности освободиться из-под власти рока. Вероятно, следует видеть в раннем христианстве и в Кумранской секте параллельные феномены, давшие выход неудовлетворенности основным направлением иудаизма, определившейся к концу эпохи Второго храма.

Хотя вопрос о религиозной специфике общины Мертвого моря во многом до сих пор остается открытым, мы уже сейчас — благодаря найденным в Кумране свиткам — располагаем чрезвычайно важной и интересной информацией, имеющей, в частности, непосредственное отношение к теме данной книги. Отметим, что свитки эти, в свое время спрятанные членами секты в служивших им жилищами помещениях пещерах, сохранились благодаря исключительно сухому климату тех мест. Среди найденных рукописей — многочисленные фрагменты из Священного Писания, как, например, свиток книги пророка Исайи (Иешаяху). Они представляют особый интерес для исследователей, изучающих процесс становления "стандартного" библейского текста — ведь не надо забывать, что рукописи, легшие в основу того Священного Писания, которым мы сейчас пользуемся, довольно поздние — они относятся к раннему средневековью. И вот в Кумране впервые находят свитки, наглядно демонстрирующие — тут уж не приходится прибегать к догадкам или строить гипотезы, — какой вид имело Священное Писание во времена общины Мертвого моря, то есть по меньшей мере за девять веков до упомянутых средневековых "матриц" библейского канона. И оказывается, что в ряде случаев между текстами Иудейской пустыни и привычной канонической версией имеются довольно существенные расхождения и не только в различном написании слов. Однако это отдельная тема, и мы в нее углубляться сейчас не будем.

Один из обнаруженных в Кумране трактатов озаглавлен "Серех ха-Яхад" (что можно приблизительно перевести как "Церемониал общежития"). Это сборник правил и установлений, регулирующих жизнь общины, содержащий также описание структуры ее общественного устройства. Мы узнаем среди прочего, что члены секты были объедине-

ны в "десятки", во главе каждой из которых стоял "толкователь Торы". Последний был призван исполнять заповедь: "Изучай Тору днем и ночью" (ИбН., 1:8). Причем "днем и ночью" понималось буквально. В этом же трактате содержится масса сведений бытового характера, подробностей, позволяющих представить повседневную жизнь общины.

Для нас, впрочем, больший интерес представляет другой найденный в Кумране текст — т. н. "Свиток благодарений", во многом напоминающий книгу Псалмы (Тхиллим). Сочинение это состоит из песнопений и религиозных гимнов, большинство из которых начинаются словами "Возблагодарю Тебя, Господь...", от чего и происходит название сборника. Из "Свитка благодарения" мы узнаем не только об особенностях тогдашнего разговорного иврита, бывшего в употреблении в Эрец-Исраэль, но и о религиозных воззрениях секты. Здесь среди прочего обсуждаются проблемы веры в Бога, свободы выбора, греха, награды и возмездия, вопрос об отношении к богатству и др. Велико значение трактата и для понимания истории еврейской молитвы — ведь наш *сиддур* (молитвенник) приобрел свой нынешний вид лишь в конце эпохи мудрецов, в основном, в эпоху *гаонов* (ед. ч. *гаон*)<sup>28</sup>. Так что без "Свитка благодарений" мы бы пребывали практически в полном неведении относительно того, что представляла собой молитва в период Второго храма. Приведем в качестве примера одно из песнопений "Свитка":

Благословен Ты, Господь, Бог милосердный  
и многомилостивый,  
Ибо Ты уделил мне [часть] от мудрости  
Твоей,  
Чтобы я возвещал чудеса Твои.  
Чтобы ни днем ни ночью не умолкая,



Звучали во славу Твою голоса хора  
и звуки тимпана.  
Ибо на милость Твою я уповаю,  
На величие благодати Твоей, на Твое  
великодушное прощение.  
Всегда надеюсь на Твое милосердие,  
полагаюсь на правду Твою...  
("Свиток благодарений", 19:14—17).

Бросается в глаза сходство с книгой Псалмы, однако, одновременно присутствуют здесь и элементы, характерные для еврейских молитв более позднего, постбиблейского периода. Таково, например, обращение "Благословен Ты, Господь...", закрепившееся впоследствии в качестве обязательного начала любого благословения, скажем, "Благословен Ты, Господь... сотворивший плод виноградной лозы". Характерно также постоянное употребление связки "ибо", призванной "аргументировать" необходимость благословений, обращенных ко Всевышнему ("ибо Ты слышишь обращенные к Тебе молитвы" и т. п.).

К числу рукописей Мертвого моря принадлежит и еще одно чрезвычайно любопытное сочинение, опубликованное в свое время Игаэлем Ядином<sup>29</sup>. Называется оно "Война 'сынов света' против 'сынов тьмы'" и описывает решающую схватку сил добра и зла, которая должна произойти в будущем. Утверждается, что война эта будет продолжаться соток лет. Силы добра и света представлены здесь, естественно, членами общины и их сторонниками, а силы тьмы — всеми теми, кто солидаризуется со злодейской властью. Подробно рассказывается о наборе воинов в "армию праведных", об организационной структуре боевых частей, о применяемом оружии, о тактике ведения боя. Описание собственно военной кампании сопровождается текстами благодарственных гимнов, которые должны

звучать после успешного завершения каждого ее этапа. В свитке приводятся также имена ангелов, помогающих "сынам света" в достижении окончательной победы.

Сочинение это — учитывая, что от тех времен до нас не дошло больше ничего подобного, — существенно обогащает наши представления о военном искусстве эпохи, а также свидетельствует о том, что в определенных еврейских кругах была в те времена распространена вера в ангелов. Очевидно, что религиозное сознание общины Мертвого моря предполагало существование мира, населенного многочисленными небесными существами, чья миссия — направлять все действия человека, неотлучно и незримо находясь поблизости от него. Как уже говорилось выше, в свитке упоминаются и и м е н а некоторых небесных существ (Уриэль, Саризель и др.). В этой связи у нас еще будет случай обратить внимание, насколько ангелология мудрецов Талмуда беднее и бледнее той, что содержится в рукописях Кумрана или в текстах Тайного Учения, о котором пойдет речь в следующей главе.

Помимо трех упомянутых свитков — "Свитка благодарений", "Войны 'сынов света' против 'сынов тьмы'" и "Церемониала общежития" — среди находок Кумрана оказалось также несколько оригинальных сочинений, объединенных общим названием *Пшарим* ("толкования", ед. ч. *пешер*). В них последовательно один за другим обсуждаются стихи той или иной библейской книги (в обнаруженных текстах речь идет либо о книгах пророков, либо о "Писаниях" — третьей части Священного Писания, причем, приведя очередной стих, автор, опираясь на многочисленные цитаты, дает ему собственное толкование. Цель этих толкований — показать, что пророческие слова Библии сбываются уже сейчас, в то время, когда автор создает свой комментарий.

Перед нами попытка своего рода актуализации библейских текстов, когда строки из псалмов или пророков рассматриваются как намек на общину "сынов света", ее историю и ее особое учение.

Согласно версии авторов Пшарим, в Библии можно обнаружить упоминания и об Учителе Праведности, и о злодеях-священниках — врагах секты Мертвого моря, и о будущей войне между силами добра и зла и т. п. Следует признать, однако, что нам далеко не всегда удастся проследить за ходом мысли авторов Пшарим: язык намеков, которым они предпочитают изъясняться, зачастую не поддается расшифровке.

Сама по себе такая литературная форма — стих из Писания, затем комментарий к нему, затем следующий стих и опять комментарий — очень напоминает, по крайней мере внешне, технику, широко применявшуюся мудрецами Талмуда. Именно так построено большинство мидрашей, созданных в эпоху таннаев (т. е. в течение первых трех столетий н. э.). Таков мидраш Мехилта, такова Сифра: здесь авторы тоже вначале приводят стих идущий по порядку (или часть стиха) из выбранной ими книги Библии, а потом идут объяснения, выявление скрытых связей с другими отрывками, толкования и, наконец, следует переход к следующему стиху. Да и таргумы, арамейские переводы Священного Писания, до их письменной фиксации существовали в устной традиции фактически в такой же форме: сначала (например, в синагоге в субботу) зачитывался на иврите стих из Священного Писания, а потом его переводили на более понятный массам арамейский, причем, заодно, по ходу перевода шли и объяснения.

И все же сходство между таргумами и мидрашем, с одной стороны, и пшарим секты Мертвого моря — с другой, остается скорее лишь сходством формы. Что же до содержания, то тут налицо глубокие различия.

Вот, к примеру, пещер к 37-му псалму:

— Уповающие же на Господа — **они** наследуют землю (Псалмы, 37:9).

Толкование: "Они" — это община избранных Божьих, те, кто исполняют Его волю.

— Еще немного и не станет нечестивого, посмотришь на место, где он был, и вот, нет его (Псалмы, 37:10).

Толкование: речь здесь идет о тех, кто отказался от имущества и таким образом избежал всех ловушек дьявольских — они-то в конце концов и будут наслаждаться благами земли.

Мы видим, что отрывку из псалма дается совершенно новое толкование: в нем, оказывается, говорится об общине Мертвого моря, к коей, разумеется, принадлежит сам автор ("община избранных", "кроткие" — они же "неимущие": на иврите слова *анав* — "кроткий" и *ани* — "бедный", "неимущий" происходят от одного корня), и о враждебных ей силах ("грех и злодейство", "ловушки дьявольские"). Намекается также и на грядущую сорокалетнюю войну, с подробным описанием которой мы уже столкнулись в "Войне 'сынов света' против 'сынов тьмы'".

Благодаря находкам последних четырех десятилетий, в нашем распоряжении имеются теперь фрагменты из Пшарим не только к Книге Псалмов, но и к нескольким книгам пророков: Исае, Аввакуму, Михею и др. Логично будет предположить, что члены секты не изобретали нового "жанра", но просто использовали прием (стих из Писания — комментарий; следующий стих — опять комментарий), принятый в обществе, связи с которым они порвали.

В пещерах Кумрана были найдены и другие тексты, которые хоть и не принадлежали к числу

оригинальных, в самой общине созданных произведений, составляли тем не менее часть ее библиотеки. По ним можно судить не столько о специфическом религиозном учении секты Мертвого моря, сколько о том, какие вообще книги имели в ту пору хождение. Среди прочего обнаружены фрагменты (скорее даже обрывки — настолько они коротки) некоторых апокрифов: Книги Юбилеев, Книги Ханоха, а также фрагменты арамейского таргума к разным частям Писания.

Кроме того, было найдено еще одно, поистине замечательное сочинение, которому впервые опубликовавшие его Игаэль Ядин и Нахман Авигад<sup>30</sup> дали название Внешний свиток к книге Бытие и которое является, возможно, одной из драгоценнейших жемчужин в ожерелье всей еврейской литературной традиции. Сочинение это, еще раз подчеркнем, никоим образом не отражает какие-то особые религиозные и мировоззренческие установки общины Мертвого моря, а то, что оно было обнаружено именно в пещерах Кумрана, можно считать счастливой случайностью. Хотя безжалостное время и тут взяло свое — текст сохранился далеко не полностью.

Что касается содержания, то Внешний свиток еще раз — и по-новому — пересказывает библейскую историю, т. е. принадлежит к одному из самых популярных литературных жанров, распространенных в эпоху Второго храма. Насколько можно судить по дошедшим до нас фрагментам, речь во Внешнем свитке идет в основном о четырех персонажах книги Бытие: Лемехе, Ханохе, Ное и Аврааме. Написана книга на арамейском языке в I в. до н. э.

Значительная часть сохранившегося текста посвящена Аврааму. Повествование ведется в автобиографическом стиле, от первого лица, Авраам рассказывает о важнейших событиях своей жизни. С

таким литературным приемом мы уже встречались в псевдоэпиграфах, когда, например, в Заветах двенадцати патриархов сыновья Иакова по очереди подводят итог прожитому. Опять же от первого лица подается версия Евы относительно того, что произошло в райском саду (Книга Адама и Евы). Судя по всему, такая форма повествования была весьма распространена в ту эпоху.

В одном из отрывков, который сохранился почти полностью, Авраам рассказывает о своем уходе в Египет. В основу положена история из книги Бытие (12: 10—20). Согласно библейской версии, Авраам, ища спасения от поразившего землю Ханаанскую голода, был вынужден ее покинуть и "спуститься" в Египет. Опасаясь, что египтяне польстятся на его жену — красавицу Сарру и, чтобы завладеть ею, решат убить мужа, Авраам просит Сарру сказать, будто она ему на самом деле сестра, а не жена. После прибытия супругов в Египет Сарру тут же забирают во дворец, а Авраама фараон (думающий, что имеет дело с братом красавицы) щедро одаривает. Но замыслам фараона не суждено осуществиться: в дело вмешивается Бог и поражает его тяжелой болезнью. Тогда открываются глаза фараона, и он понимает, за что несет наказание: за то, что забрал к себе жену Авраама. Он тут же приказывает вернуть Сарру мужу и отправляет обоих за пределы своего государства.

В общих чертах такова версия Библии, однако во Внешнем свитке дело обстоит несколько иначе. Анонимный автор утверждает, что Аврааму, как только он спустился в Египет, был пророческий сон:

"Я же, Авраам, в ту самую ночь, когда пришли мы в Страну Египетскую, видел сон... И вижу я во сне: стоят рядом кедр и финиковая пальма. Вдруг приходят люди, хотят срубить кедр, вырвать его с корнем, оставить пальму одну. Закричала пальма,

заголосила, молит людей: не рубите кедр... Благодаря пальме оставили они кедр стоять на месте... Пробудился я ото сна и тогда же, ночью, говорю Сарре, жене моей: приснился мне сон и вот он устрасил меня весьма. Она же говорит: расскажи мне, я пойму, к чему тот сон”.

И далее, посовещавшись, Авраам и Сарра совместно приходят к решению утаить от египтян правду — ведь вещий сон не только предупредил об опасности, грозящей Аврааму, но и дал ясно понять, что именно благодаря вовремя сказанным словам Сарры, ее муж будет спасен. Новое истолкование событий, предлагаемое здесь, призвано, по всей видимости, разрешить естественное недоумение, возникающее при чтении библейского рассказа: почему, собственно, Авраам просит жену притвориться его сестрой? Он вроде бы исходит из того, что египтяне могут причинить ему зло, но в Торе опасение это никак не обосновывается. Согласно же Внешнему свитку, Авраам знал наверняка о подстерегающей его опасности, о чем получил предупреждение во сне. И предупреждение это он получил свыше. Таким образом автор сглаживает могущее создаться впечатление, будто супруги просто-напросто солгали, и представляет их поступок как совершенно оправданный, более того, единственно правильный с учетом той ”пророческой информации”, которой они располагали.

Обратите внимание на возникающий здесь образ двух деревьев: кедра и пальмы. Интересно, что в гораздо более поздних мидрашах, записанных через несколько столетий после Внешнего свитка, тоже встречается рассказ о пребывании прародителей еврейского народа в Египте, который обычно завершается следующим образом: ”Это о них [об Аврааме и Сарре] сказано: праведник цветет как пальма, возвышается подобно кедру ливанскому” (Пс., 92: 13). Раньше мидраш этот мог вызвать не-

доумение: какое отношение имеет строчка из псалма к пребыванию Авраама и Сарры в Египте? Теперь же, благодаря найденному Внешнему свитку, становится понятно, что существовала древняя традиция, устанавливающая связь между 92-м псалмом и событиями, описанными в книге Бытие. Перед нами, таким образом, пример того, насколько важны тексты периода Второго храма для правильного понимания аггадического наследия.

Продолжая свое повествование, автор свитка рассказывает, как Авраам прибыл в Египет, как Сарру увидели приближенные фараона, которые сообщили о красоте ее своему властелину, и как ее в результате забрали во дворец. Целиком приводится текст хвалебного гимна, исполненного придворными в честь прекрасной чужестранки. Вот в каких выражениях описывают они ее внешность — описывают в буквальном смысле с головы до ног:

Ах, как прекрасны глаза ее, как прелестен нос,  
А это сияние, что исходит от лица ее!..

Как прекрасна грудь ее, как идет ей белизна  
[по-видимому, имеется в виду белизна кожи Сарры, особенно поразившая темнокожих египтян].

Как хороши плечи, как совершенны руки...

Очаровательны ладони, а пальцы — такие  
длинные и изящные.

Прекрасны ноги ее, безукоризненны колени...

Среди всех девиц, среди всех невест,  
идущих к венцу,

Не сыщешь подобной ей — красотой она  
превзошла всех женщин.

Не стоит и говорить, что такого подробного портрета Сарры (как, впрочем, и любого другого библейского персонажа) не встретишь у мудрецов



Талмуда. Похоже, что описание это отражает личное представление автора о женской красоте.

Итак, Сарру против ее воли забрали во дворец. Но в отличие от книги Бытие, где ясно говорится о подарках, пожалованных Аврааму "за сестру", Внешний свиток обходит эту тему полным молчанием. Согласно версии свитка, никакой выгоды Аврааму от всего происшедшего не последовало: не получил он ни стад, ни вьючных животных, ни рабов, ни рабынь. Наоборот, описывается, в каком он находится отчаянье, как рыдает, взывая о помощи к Небесам. Молитва Авраама и его племянника Лота — это поистине одно из самых волнующих мест Внешнего свитка. Стоит отметить, что о ней ровным счетом ничего не говорится в Торе, да и Лот в рассказе об уходе в Египет разве только упоминается, никакого участия в происходящем не принимает.

Итак, Авраам взывает к Небесам. Всевышний слышит его молитву и насылает на дворец недуги, поражающие не только самого фараона, но также всех придворных врачей и советников. Целых два года не отпускают египтян хвори. Все это время Сарра остается во дворце фараона, но фараон не может даже приблизиться к ней, а уж тем более осуществить задуманное. Автор всячески подчеркивает, что между фараоном и Саррой не было близости — мотив, в Торе недостаточно ясно выраженный, но для него, видимо, очень важный.

По истечении двух лет к фараону приходит извещение, причем, с совершенно неожиданной стороны. Один из египетских министров по имени Харканош стал упрашивать Лота поговорить с Авраамом, чтобы тот вылечил фараона (почему такие надежды возлагались на вмешательство Авраама, в свитке не объясняется). Тут Лот раскрывает секрет, царедворец спешит поведать фараону, что найдена причина постигших того напастей. Фараон

напуган, он просит прощения за содеянное и с почестями возвращает Сарру мужу. И только здесь автор сообщает, наконец, о полученных Авраамом подарках. Согласно версии Внешнего свитка — и в противоположность тому, что говорится в Библии, — Авраама одаривают не в обмен на "сестру", а в качестве компенсации за перенесенные ими обоими страдания, и происходит это лишь тогда, когда Сарру — невредимую и нетронутую — возвращают законному супругу.

Среди множества даров упоминается и Агарь — египетская рабыня, которой в библейском рассказе уготована в дальнейшем важная роль. Таким образом, утверждается, что будущая мать Исмаила появилась в доме Авраама во время пребывания последнего в Египте. Сходная версия встречается и у мудрецов Талмуда — правда, не в самых ранних текстах. Благодаря находкам в Иудейской пустыне, мы теперь можем с уверенностью сказать, что предание это отражает весьма древнюю традицию.

Как мы видим, автор Внешнего свитка пересказывает библейский сюжет по-новому, внося в него изменения почти по всем существенным пунктам: Авраам и Сарра у него вовсе не утаивают правду от ничего не подозревающих египтян, а послушно следуют мудрому совету, поданному им свыше. Более того, никакой выгоды от пребывания жены, притворившейся сестрой, во дворце Авраам не получает и уж, разумеется, все время пребывания у фараона Сарре удастся сохранять свою чистоту незапятнанной. Судя по всему, такая версия событий представлялась и автору, и читателям совершенно естественной, и они не видели в ней никакого противоречия с тем, что говорится в книге Бытие.



## Глава шестая

### ТАЙНОЕ УЧЕНИЕ

Тайное Учение, мистическое знание — этими и другими подобными терминами обозначают обычно ту особую сферу духовной деятельности, которая на протяжении многих веков оставаясь как бы на втором плане, играла тем не менее чрезвычайно важную роль в религиозной истории человечества вообще и иудаизма в частности. Похоже, на протяжении всей еврейской истории существовал — иногда совершенно открыто, иногда потаенно — мир различных тайных учений. Мир этот существовал уже с конца библейского периода и в эпоху Второго храма. Продолжал он существовать и в эпоху мудрецов Талмуда и после ее завершения. Взаимоотношения между Тайным Учением и прочими областями еврейской культуры были в разные периоды разными.

Тайное Учение, чуждое нашему обыденному мышлению, — чарующий, необычайно привлекательный, но вместе с тем чрезвычайно сложный мир, границы между отдельными гранями которого едва ли поддаются четкому определению. Поэтому к любым попыткам обобщения и классификации — в том числе и к той, которая будет предпринята сейчас, — следует относиться с известной осторожностью. Тем не менее, можно грубо классифицировать тайные учения, существовавшие параллельно с миром мудрецов Талмуда, по трем категориям: апокалиптика, тексты, относящиеся к жанру *хехалот*, и магика.

Апокалипсическая литература представляет собой особый род религиозного творчества (произведения апокалипсического характера встречаются и в других религиях), стержень которого составляют пророчества о том, что ожидает род людской в конце дней, и описания соответствующих видений. Попутно говорится и о других таинственных материях, понимание которых обычно недоступно человеку: об устройстве иерархии духовных существ, об аде и рае, об ангелах, дьяволе, духах и тому подобном. Такого рода творчество обычно достигает расцвета в периоды национальных кризисов, когда ощущается потребность в уходе от тяжелой и горькой действительности к сладостно пьянящим картинам счастливого будущего или видениям ослепительно прекрасных миров, существующих параллельно нашему, несовершенному. К апокалипсическим текстам можно вполне отнести уже отдельные фрагменты из библейской книги Данииля (Даниила) и, конечно, в этот разряд попадает значительная часть апокрифов, например, книга Ханоха, в которой описывается вознесение героя на небо, где перед ним раскрываются все врата и тайны.

Практически целиком относится к жанру апокалипсической литературы и другой апокриф — Видение Эзры, или Эзра Четвертый, написанный, судя по всему, незадолго до разрушения Второго храма. Видение Эзры включает детальные описания будущих катаклизмов и космических катастроф. Они должны уничтожить нынешний миропорядок и положить начало новой, лучшей эре. Вот какую картину рисует автор:

— Настанут дни, когда солнце вдруг воссияет ночью, а луна засветит в полдень. Деревья будут истекать кровью, а камни застонут... Море же Содомское [Мертвое море] наполнится рыбой... и

будет реветь в ночи... Взметнется огонь, потом еще раз и еще... Дикие звери покинут свои места, женщины будут рожать уродов, а сладкие воды станут горькими... (гл. 5).

Нетрудно заметить, что речь идет о радикальном изменении привычного порядка вещей, ранее действовавшие законы упраздняются, и на их место приходит нечто совершенно противоположное. Далее, при описании наступающего в конце времен Дня Суда автор для усиления впечатления избирает полупоэтическую манеру повествования:

Таков он, День Суда — тогда не будет  
Ни солнца, ни луны, ни звезд на небе,  
Ни облаков, ни молний, ни грома,  
Ни воздуха, ни вод, ни ветра,  
Ни тьмы, ни вечера, ни утра,  
Ни лета, ни зимы, ни сева,  
Ни холода, ни жара и ни жатвы,  
Ни рос утрами, ни дождя, ни града  
Ни ночи, ни полудня, ни рассвета,  
Ни света дня, ни блеска, ни мерцанья.  
Лишь славы Божией небесное сиянье.

(гл. 7)

А сразу вслед за этим пространно описывается, как спускается на землю сияющий "небесный Иерусалим", что, собственно, и знаменует наступление новой, светлой эры.

Имеются апокалипсические мотивы и в некоторых текстах, найденных в Кумране. Особенно заметны они в описаниях грядущей схватки между силами добра и зла в "Войне 'сынов света' против 'сынов тьмы'". Встречаются элементы апокалипсиса и у мудрецов Талмуда — в их описаниях рая, противоборства дикого быка и левиафана, ада и наказаний, которым подвергаются там грешники, событий, которые произойдут в конце времен: День

Суда, приход Мессии, воскресение мертвых, нисхождение "небесного Иерусалима" на землю и т. д. Но эти описания обычно не носят устрашающего характера, тогда как апокалипсические тексты вселяют в читателя уверенность, что наводящие ужас предсказания вот-вот начнут сбываться, что вот сейчас и здесь разыграется финальный катаклизм человеческой истории. Как уже отмечалось, жанр этот переживает расцвет в периоды национальных кризисов (вроде разрушения Храма или появления на мировой арене ислама). Отсюда крайняя пронзительность, упор на скорую, при дверях стоящую катастрофу. Когда же общественно-политическая ситуация меняется, притупляется и острота апокалипсических чаяний, как притуплена она у большинства обращавшихся к этим темам мудрецов Талмуда.

Вторая разновидность тайных учений эпохи мудрецов Талмуда представлена сочинениями, где описывается восхождение души человеческой в Божественный мир небесных дворцов-чертогов (на иврите *хехалот*). Целью восхождения — мистическое единение с Творцом. И, наконец, к третьей категории относятся по нашей классификации **магические** тексты. Здесь посвященному сообщается, как он может с помощью оказавшегося в его распоряжении тайного знания влиять на происходящее в нашем земном мире.

Мы не рассматриваем здесь еще одну разновидность тайного учения, зарождение которой читатели возможно привыкли связывать с эпохой Талмуда. Я имею в виду Каббалу и, в частности, книгу Зохар. Действительно, согласно традиционному взгляду, книга эта написана во II в. н. э. р. Шимоном бар Йохаем и его учениками — а если так, то значит она имеет непосредственное отношение к нашей теме. Но исследования последних нескольких десятилетий приводят ученых к

другому выводу, а именно, что книга Зохар была написана гораздо позже — в XIII веке. Иными словами, хотя Зохар и использует некоторые достаточно древние традиции, в основе своей он не может быть отнесен к интересующей нас эпохе. Поэтому мы его здесь и не рассматриваем.

Перед тем как перейти к рассмотрению литературы хехалот и магических трактатов, отметим общие свойства всех трех разновидностей Тайного Учения. Мне представляется возможным указать на два таких свойства. Первое: их эзотерический характер. Сочинения эти не предназначены для широкого читателя — далеко не каждому дано разобраться в разрабатываемых там концепциях. Лишь избранным, коих в каждом поколении буквально единицы, лишь подлинным знатокам тайной науки позволено размышлять на эти темы. Лишь они способны понять сокровенный смысл текста. Прежде чем войти в соприкосновение с возвышенной премудростью — соприкосновение, сопряженное с риском, — мистик должен непременно пройти тщательную предварительную подготовку, приобрести особые духовные качества. Дабы придать текстам эзотерический характер, авторы прибегают к особому понятийному языку, который непонятен человеку непосвященному. Иногда текст намеренно остается двусмысленным: мистик уловит его подлинный смысл, в то время как непосвященный воспримет прочитанное совершенно иначе.

Другое свойство всех трех указанных разновидностей Тайного Учения состоит в том, что речь, как правило, идет об иной, "иной" реальности. Это может быть как "инакость" времени (описываются события, происходящие в принципиально отличном от настоящего будущем — в конце времен, в мессианские дни и т. д.), так и "инакость" пространства (миры, существующие параллельно нашему, — скажем, мир ангелов или



рай). В обоих случаях наличная действительность не представляет непосредственного интереса для мистика. Наоборот, посвященный принципиально уходит от наличной действительности, освобождается от гнета настоящего и целиком предается размышлениям об иных, духовных мирах, о том, что сокрыто в будущем. Благодаря этому, мистик и на сегодняшнюю свою жизнь уже смотрит другими глазами: она становится второстепенной, а то и вовсе лишенной смысла. Так что, хотя ноги адепта Тайного Учения и ступают по этой земле, его интересы и его мысли полностью отданы иной реальности, которая одна только и имеет значение и в свете которой он рассматривает как собственную судьбу, так и историю человечества в целом.

Именно два названных качества и определяют отличие книг Тайного Учения от литературы мудрецов Талмуда. Последняя никоим образом не является уделом избранных одиночек — напротив, каждому предоставляется возможность овладеть содержащимся в ней знанием. Будь то проповедь в синагоге на тему только что прочитанного отрывка из Священного Писания или сопровождающийся комментарием перевод того же отрывка на арамейский; урок для детей или речь, произнесенная на свадьбе или на похоронах, во всех этих случаях мудрецы эпохи Талмуда стремились поделиться своей мудростью, своими знаниями, своим учением, сделать его доступным самым широким массам. За исключением действительно особых и крайне редких случаев у них не было причин что-то скрыть от слушателей, спрятавшись за туманным языком намеков. Каждый, кто жаждет, — пусть придет и утолит свою жажду! Двери бет-мидраша<sup>31</sup> были широко открыты для стремящихся к знанию Торы.

Что же до бегства от действительности, то и тут отличие бросается в глаза: мудрецы Талмуда

в первую очередь уделяли внимание именно той конкретной реальности, в которой жили как они сами, так и те, кто им внимал. Главными для них были проблемы толкования и практического исполнения заповедей (т. е. галахические проблемы), а также вопрос о том, какие качества характера должен в себе выработать человек, как ему следует реагировать в той или иной жизненной ситуации. Когда же они рассуждали об "иных реальностях", то и это служило достижению все тех же практических, окружающей действительностью обусловленных целей. Так, например, описание жизни в раю, уготованной праведникам, должно было побудить человека к исполнению заповедей. С другой стороны, описание картин печальной участи, ожидающей в День Суда народы мира, служило для еврея, страдавшего под гнетом чужеземной власти, своего рода моральной компенсацией, придавало ему силы, необходимые для того, чтобы выжить, выстоять перед лицом враждебного окружения. Ухода от насущных проблем, игнорирования действительности или высокомерного к ней отношения мы у мудрецов Талмуда не найдем.

Различие между ними и авторами книг Тайного Учения бросается в глаза и при сравнении встречающихся у тех и у других описаний особого мира ангелов-посланцев. В мистических трактатах всех видов — в апокалипсисах, в текстах хехалот, в магических свитках — упоминаются многочисленные ангелы, носящие самые разнообразные, зачастую диковинные, имена. Каждый выполняет свою четко очерченную функцию, а все вместе они образуют сложную иерархическую структуру небесного воинства. Встречаются подобные упоминания и у мудрецов Талмуда, и там тоже называются иногда отдельные имена — Михаэль, Гавриэль, Рефаэль и др., — но рядом с мистическими откровениями их ангелология выглядит довольно бледно. Не

случайно в книге Реувена Маргалиота<sup>32</sup> "Малахей Эльон", представляющей собой своего рода лексикон "ангельской темы" в еврейской литературе всех времен, содержится гораздо меньше ссылок на мудрецов Талмуда, чем на авторов мистических трудов.

И все же не стоит спешить объявлять книги Тайного Учения прямой противоположностью литературе мудрецов Талмуда. Нет никаких сомнений, что некоторые из мудрецов имели непосредственное отношение к мистике, и следы такой вовлеченности можно обнаружить в их высказываниях. Отчетливее всего "мистический импульс" чувствуется, когда мудрецы Талмуда обсуждают первую главу книги Бытие (Сотворение мира) или говорят о том, как Всевышний являлся народу Израиля и пророкам. В двух этих случаях мы слышим отголоски идей, явно почерпнутых из Тайного Учения. Хотя в целом удельный вес мистических учений в Аггаде все-таки невелик. Впрочем, среди исследователей здесь нет единогласия в оценках. Более того, высказываются прямо противоположные точки зрения: одни склонны чуть ли не всюду видеть скрытые мистические мотивы, другие утверждают, что роль этого элемента в духовном мире мудрецов Талмуда была совершенно ничтожна. Последнее слово в этом споре еще не сказано.



А теперь рассмотрим подробнее два вида Тайного Учения — хехалот и магика.

Литература хехалот родилась в кругах еврейских мистиков (подобных явлений, похоже, нет в других религиях), которые называли себя "восходящие на колесницу". Круги эти существовали со II по VII вв. н. э. Сохранившиеся тексты представляют собой

описания духовно-мистических путешествий, в которых колесница служит посвященному своего рода небесным кораблем. Образ этот заимствован из видения пророка Иехезкеля (Иех., I), где Всевышний является пророку восседающим на колеснице. Отправляясь в путь, мистик порывает все связи с обыденным существованием. Там, наверху, странствуя от одного небесного чертога к другому, он постепенно приближается к конечной цели путешествия, где душа его удостоивается полного слияния со Всевышним.

Местами тексты такого рода похожи на инструкцию для идущих по незнакомому и трудному маршруту: объясняется, что надо взять с собой, когда лучше двинуться в путь, какие опасности подстерегают впереди и как себя вести при столкновении с ними, какой пароль произнести в том или ином месте, чтобы тебя пропустили, какие виды должны открыться перед глазами, ориентиры и так далее. Все описывается подробнейшим образом вплоть до того момента, когда мистик достигает седьмого — последнего — чертога, где его путешествие и заканчивается.

Перед нами попытка литературной фиксации глубокого мистического переживания, которое во всей своей полноте так и остается сокрытым от непосвященного читателя, который может, конечно, прочесть написанное, может более или менее ухватить канву происходящего, последовательность событий, уяснить для себя значение отдельных слов, но ему не дано обрести тот мистический опыт, который породил текст. Лишь тому, кому по силам увидеть скрытое значение слов, постичь глубинную сущность, которую слова эти пытаются выразить, — лишь такому человеку откроется подлинный смысл небесного путешествия...

Действуют в произведениях, относящихся к жанру хехалот, персонажи, хорошо знакомые нам по

Талмуду и мидрашам, например, р. Акива или его современник р. Ишмаэль. Это они продвигаются по полному опасностей пути вперед и вверх, к седьмому чертогу. Не исключено, что авторы воспользовались известными именами для описания собственного религиозного опыта. Хотя не следует забывать и знаменитое высказывание (Хаг., 14б), о подлинном смысле которого вот уже сколько веков идет спор: "Четверо вошли в Сад... Бен Азай взглянул и умер... Бен Зомма взглянул и повредился [по-видимому, рассудком]... Ахер [прозвище Элиши бен Авуи, учителя р. Меира] вырубил [посаженные там] деревья [т. е. потерял веру]... а р. Акива вошел с миром и вышел с миром". Именно вокруг этого "входа с миром и выхода с миром" и построена вся литература хехалот, объясняющая человеку не только как достичь цели мистического путешествия, но и как выйти оттуда целым и невредимым. Принадлежал ли именно р. Акива к числу посвященных или нет, сказать с уверенностью нельзя, но похоже, что круг "восходящих на колесницу" — при всей его закрытости для посторонних — действительно был связан с кругами мудрецов Талмуда, и нельзя исключить, что кое-кто из числа последних был одновременно и мистиком. Это, видимо, и объясняет сходство некоторых тем и сюжетов, появляющихся в Тайном Учении, с одной стороны, и в Аггаде — с другой.

Приведем отрывок из книги Сефер хехалот Раббати. В этом сочинении р. Ишмаэль, от лица которого ведется повествование, дает посвященному в тайную науку читателю следующие инструкции:

— Когда дойдешь до врат первого чертога, встань там и возьми в каждую руку по печати. В одну — печать, на которой написано [имя] Тутрусиай Иавай, а в другую — на которой написано Сурая [т. е. имя] Ангела Предстоящего. Первую

покажи тем, что справа [от врат], а вторую — тем, что слева. И тогда сразу появится справа ангел Кохавизель, главный привратник первого чертога, а слева — ангел Туфхиэль... Они поднимут тебя и передадут и препоручат ангелу Тагриэлю, который поставлен главным над вратами второго чертога ... и т. д.

И так на каждом следующем этапе: чтобы иметь возможность продолжать путь, "восшедший на колесницу" должен предъявить соответствующие печати или произнести нужные слова, своего рода пароль. Как уже отмечалось выше, мы, конечно, можем прочесть написанное Моисеем, попытаться представить духовное странствие мистика в привычных нам земных категориях, но сущность уникального опыта, стоящего за этими описаниями, постигнуть нам не дано.

А вот как описывается встреча со Всевышним, происходящая в последнем из чертогов:

— Когда же вознамерится человек взойти на колесницу, сейчас же распахивает перед ним Анпиэль двери, ведущие в седьмой чертог, и каждое око [имеется в виду, что все стены чертога полны глаз взирающих] из очей священных широко открывается... и вид их подобен молниям блистающим... Человек тогда содрогается от ужаса, пятится назад и падает навзничь...

Перед нами картина мистического экстаза, и опять все та же невозможность проникнуть в суть, пережить то, что переживает мистик, хотя практически каждое слово, взятое в отдельности, каждое предложение да и синтаксис текста затруднений не вызывают.

К жанру хехалот относят обычно и небольшое

сочинение под названием Шиур кома, посвященное описанию облика Всевышнего, в частности его параметров или размеров (*шиур* означает на иврите "размер"). Бог воспринимается здесь с чрезвычайно грубой наглядностью, образ получается антропоморфный и для современного читателя текст этот представляет большие трудности. Автор детально описывает лицо Всевышнего, Его нос, ноздри и так далее, причем сообщаются точные (хоть и невообразимо огромные) размеры каждой части тела. Тут же идут какие-то непонятные сочетания букв: *к-р-р*, *к-г-г*, *ш-р-р* и тому подобное. Читателю эти рассуждения могут показаться чрезвычайно странными, но не следует слишком доверять поверхностному впечатлению. Стоит еще раз напомнить, что и здесь главное — мистическое откровение, дарованное автору, — остается для непосвященного читателя тайной за семью печатями. По мнению крупнейшего знатока ранней еврейской мистики Гершома Шолема<sup>33</sup> Шиур кома был написан в Эрец-Исраэль примерно в I—II вв. н. э., то есть как раз тогда, когда там создавалась Мишна. Выясняется, что и такие вот диковинные сочинения рождались в кругах, близких к таннаим.

И в заключение несколько слов о литературе магического свойства, видевшей, как уже говорилось, свое назначение в том, чтобы научить человека пользоваться открывшимся ему сверхъестественным знанием для достижения определенных целей в этом мире. Тот, кому ведома тайная мудрость, может, оказывается, с ее помощью исцелять больных, изгонять злых духов, умерщвлять недругов, делать так, чтобы бесплодные женщины рожали, и даже обеспечить нужной лошади победу на ипподроме. Для достижения желаемого эффекта иногда требуется совершить магически-ритуальные действия с использованием, например, дохлой мыши, выдер-

жанной в старом вине ровно три года, или других экзотических предметов. Для ритуалов отведено строго определенное время (хорошо для таких целей четырнадцатое число месяца, время полной луны). Имеется целый набор молитв и заклинаний, которые в таких случаях следует произносить. Особый интерес среди книг магической литературы представляет для нас Сефер ха-разим (Книга тайн). Эта написанная на прекрасном иврите книга появилась на свет, по мнению исследователей, в III в. н. э. в Эрец-Исраэль и свидетельствует о том, что в ту пору часть евреев не только верила в действенность молитв, обращенных к ангелам, но и считала необходимым возливать в честь последних вино, приносить им в жертву белого петуха и т. п. Мордехай Маргалиот, опубликовавший книгу в 1966 году, признается, что пошел на это с тяжелым сердцем — ему, религиозному еврею, было трудно поверить в существование в Эрец-Исраэль столь странных обычаев, да еще в то время, когда там жили мудрецы Мишны и Талмуда.

Приведем для примера небольшой фрагмент из Книги тайн, объясняющий, как с помощью магии добиться желаемого в любовной области: "Если вознамерился ты вселить в сердце женщины любовь к определенному мужчине, то возьми два медных подноса и напиши на них с обеих сторон имена следующих ангелов: Азализель, Хананэль, Пцациезель, Ишаизель, Далкиэль, Арпада [и другие], а также имена того мужчины и той женщины, и скажи так: я прошу вас, ангелы, властвующие над судьбами потомков Адама и Евы, исполните мое желание. Пусть встретятся судьбы такого-то и такой-то и пусть он обретет в ее глазах милость и расположение" (2:29 — 30). Как видим, если правильно представлять себе устройство ангельского мира, знать имена отдельных его обитателей и понимать, какие конкретные функции возложены



на каждого из них, то это позволяет достичь желаемого в здешней, земной жизни.

А человек, который захочет узнать, в какой месяц ему суждено умереть, должен, согласно Книге тайн, поступить следующим образом:

— Возьми листы золота высшей пробы, сделай из них двенадцать тонких пластинок и напиши на каждой название месяца и имя [соответствующего] ангела. Затем возьми отборного елея, настаивавшегося семь лет, опусти в него все двенадцать пластин и произнеси семь раз следующее заклинание: заклиная вас ангелы знания и ангелы разума... поведайте мне месяц моей кончины... Потом оставь сосуд с елеем стоять под звездами в течение семи ночей, и пусть будет он в новом стеклянном сосуде... По истечении же срока, ровно в полночь, встань и посмотри, какая пластина всплыла на поверхность. Как на ней написано — в тот месяц тебе и умереть.

Надо сказать, что у мудрецов Талмуда тоже иногда можно обнаружить намеки на бытовавшие среди евреев обычаи колдовства и ворожбы. Археологические находки (среди них многочисленные камни и амулеты) также свидетельствуют о том, сколь важное место в еврейской культуре тех времен — особенно, в культуре простонародья — занимала магия. Необходимо принимать этот "фон" во внимание при анализе аггадического наследия. Страусиная политика, попытки "не заметить" существования многочисленных тайных учений никак не могут служить интересам истины.

•

## Глава седьмая

### АРХЕОЛОГИЯ И ИСКУССТВО

До сих пор мы рассматривали литературные памятники — либо предшествующие по времени литературе мудрецов Талмуда, либо современные ей. Однако, чтобы получить действительное представление о культурных реалиях того периода, одного этого недостаточно. Следует принять во внимание также результаты археологических раскопок последних десятилетий, а также произведения изобразительного искусства той эпохи.

Поэтому сейчас мы обратимся к пластическим средствам выражения — мозаикам, фрескам, древним надписям, скульптурам и т. п. Как в произведениях искусства, хранящихся в различных музеях мира, так и в археологических находках нередко можно обнаружить связь с аггадическими традициями, наряду с разнообразными сведениями историко-культурного характера, источником которых они являются.

Начнем с настенных росписей. В 1930 году в районе нынешней сирийско-иракской границы среди развалин расположенного на берегу Евфрата города Дура-Европос были обнаружены остатки древней синагоги. Синагога — как и весь город — подверглась разрушению ок. 255 г. н. э., но на стенах до сих пор сохранились фрески. К удивлению археологов здесь были не цветы или абстрактный орнамент, а сцены из Священного Писания: вот Иаков видит пророческий сон, а вот

младенец Моисей, которого вытаскивают из вод Нила. На соседней фреске Красное море расступается перед израильтянами, затем пророк Самуил помазывает Давида на царство, стоит во всем великолепии Храм и т. д. Некоторые изображения сопровождаются поясняющими надписями по-арамейски, где так прямо и сказано, чтобы не оставалось сомнений: "Моисей, рассекающий воды Красного моря"; "Самуил, помазывающий Давида на царство". Кстати, копии фресок из Дура-Европос можно увидеть в Музее диаспоры в Тель-Авиве.

Судя по всему, ни строители синагоги, ни те, кто расписывал ее стены, не придавали слишком большого значения запрету, содержащемуся в Десяти заповедях: "Не делай себе изваяния и никакого изображения". Во всяком случае они не видели ничего дурного в том, чтобы украсить дом молитвы фигурами праотцев и сценами из библейской истории. Более того, выяснилось, что фрески не просто иллюстрируют сказанное в Священном Писании, но содержат мотивы, известные по аггадической литературе. Перед нами, таким образом, наглядное, можно сказать, осязаемое свидетельство того, что определенные мотивы Аггады были распространены уже в середине III в. н. э., причем в местности, довольно удаленной от Эрец-Исраэль — родины Аггады. Следует учитывать, что художник в те времена — в отличие от нашего современника — не стал бы выражать на полотне (или во фреске) свои сугубо личные ощущения. Наоборот, он стремился к тому, чтобы его произведения были понятны каждому, обращаясь к темам, хорошо всем знакомым. Резонно поэтому предположить, что избранные безымянным мастером сюжеты были составной частью культурной традиции евреев Дура-Европос еще до того, как он приступил к работе по украшению стен синагоги.

В связи с этим приведем один конкретный при-

мер. В мидраше Ялкуп Шимони, составленном в XIII веке, а потом и в более поздних сборниках встречается легенда, главным действующим лицом которой является второстепенный библейский персонаж — некто Хиэль из Бет-Эля. Это он, согласно Библии (II Ц., 16:34), нарушил наложенный Иехошуа бин Нуном запрет и отстроил заново Иерихон. Вот, собственно, и все, что о нем сказано в Библии. Аггада же говорит, что дело этим не ограничилось: Хиэль, оказывается, к тому же отверг Тору и, став вероотступником, предался идолослужению, процветавшему в то время на горе Кармел под покровительством Изевел, жены царя Ахава.

”И когда пришел [пророк] Илия (Элияху) к Ахаву испытать пророков Ваала и священников, приносивших ему жертву на высотах...” — так начинается Аггада рассказ о знаменитом состязании Илии со жрецами Ваала, в ходе которого именно его жертва была принята Всевышним, ее сжег сошедший с неба огонь и тем самым была продемонстрирована ложность идолослужения. Далее события описываются следующим образом:

”Пророки же Вааловы знали, что их идолу не под силу ниспослать огонь... Что тогда сделал Хиэль? Встал и, обратившись к пророкам Ваала, сказал: вы только немного продержитесь, не уступайте Илии, а я тем временем устрою так, будто Ваал посылает нам огонь. И вот что предпринял: взял два каменных кресала и паклю и залез в брюхо изваяния Ваала, ибо оно было полое. Оказавшись же внутри, он ударил одним кресалом о другое, чтобы высечь искру и паклю поджечь. Но Илия почувствовал Божественное присутствие и взмолился: Владыка мира... прошу Тебя, умертви засевшего в брюхе Ваала злодея. Тут же послал Всевышний, да будет Он благословен, змею, которая укусила Хиэля в пяту, и тот умер”.

У читателя сборника Ялкуп Шимони или других

сочинений той эпохи, где упоминалась история с Хиэлем, не было оснований предполагать ее древнее происхождение. Да и особенности языка указывали на сравнительно позднюю дату создания текста. Каково же было удивление ученых, когда среди фресок в Дура-Европос оказалась и такая: люди в длинных одеждах стоят вокруг возвышения кубической формы. Этот куб, жертвенник, изображен полым, причем ясно виден маленький человечек, спрятавшийся внутри и держащий в руках какой-то круглый предмет. Справа же к человечку подползает, извиваясь, змея. Совершенно очевидно, что художник пытался соединить известный библейский сюжет о состязании пророка Илии со жрецами Ваала с легендой о Хиэле. Если создатель фрески таким образом разрабатывал тему уже в III в. н. э., то самое предание, увековеченное им на стенах синагоги, наверняка, еще старше, ибо между рождением конкретного аггадического сюжета и превращением его в общепринятую традицию должно пройти немалое время.

Таким образом, обнаруженная при раскопках фреска неопровержимо свидетельствует о древности этого сюжета Аггады. Мы теперь должны отнести его самое позднее к концу эпохи таннаев — и это несмотря на то, что первое **письменное** упоминание об этой истории появится лишь много столетий спустя. Вообще, когда речь идет об устном творчестве, далеко не всем творениям которого — во многом это дело случая! — посчастливилось в конце концов быть зафиксированными письменно, то нередко оказывается, что древние предания веками существуют исключительно в устной форме, лишь с большим опозданием становясь частью литературы и тем самым — достоянием истории. В этом смысле пример с фреской из Дура-Европос весьма поучителен: если бы не она, мы вполне могли бы счесть зафиксированную в мидрашах

историю про Хиэля произведением средневековья, что в данном случае было бы грубой ошибкой.

А теперь о фреске, изображающей спасение младенца Моисея. Рядом с дочерью фараона на берегу Нила стоят ее прислужницы, в то время как еще одна — обнаженная — женщина находится в воде. В левой руке она держит ребенка, а справа от нее нарисована плетеная корзинка, в которой отправили Моисея в плавание по реке его родители. Перед нами, естественно, иллюстрация к сказанному в Торе (Исх., 2: 5, 6): "И вышла дочь фараона на реку мыться... И послала рабыню свою взять ее [плывущую корзинку]". Однако не все в этом стихе так просто, как кажется. Во всяком случае у мудрецов Талмуда можно встретить разные мнения относительно значения слова *амата*, переводимого обычно как "свою рабыню". Но если поиному расставить огласовки, то *амата* будет означать "ее руку" — то есть не "послала рабыню", а "протянула руку". Не будем забывать, что во времена Мишны и Талмуда текст Священного Писания еще не был огласован и потому оба толкования представлялись совершенно легитимными. К тому же оба они равно приемлемы как с точки зрения синтаксиса, так и по смыслу. Арамейский Таргум Онкелоса, к примеру, переводит это место так, словно речь идет о рабыне, в то время как другой арамейский Таргум, приписываемый Ионатану бен Узиэлю, уверенно говорит о "протянутой руке царевны". Естественно, что тот, кто расписывал синагогу в Дура-Европос, не мог сохранить обе версии, ему надо было выбирать. И он выбрал ту версию, с которой был знаком, — "версию рабыни", т. е. присоединился к мнению Таргума Онкелоса, а заодно и к тем, кто будет позже огласовывать текст Танаха.

А вот другая фреска, указывающая на существование древнего аггадического предания, по-види-

мому, начисто стершегося из памяти народа, — во всяком случае, никаких следов его в литературе мудрецов Талмуда мы не находим. Речь идет о "Чуде в Маре" (Исх., гл. 15). Моисей изображен здесь в виде старца с окладистой бородой, погружающего посох в небольшой водоем округлой формы — нечто вроде колодца. А из водоема, по направлению к двенадцати шатрам, представляющим вне всякого сомнения двенадцать колен Израилевых, вытекают двенадцать ручьев... Ни в Талмуде, ни в мидрашах мы не находим традиции, утверждающей, что воды Мары разделились на двенадцать отдельных источников — по одному на каждое колено. Похожая история действительно существует (см., напр., Тосефту, Сукка, 3:11), но там говорится о совсем другом колодце — колодце Мириам, сестры Моисея. Конечно, нельзя полностью исключить возможность того, что художник просто "пересадил" знакомый ему мотив на другой колодец, но представляется более вероятным, что ему было известно аналогичное предание о водах Мары — предание, которое он и отразил в настенной росписи. А по поводу того факта, что традиция эта не зафиксирована в дошедших до нас аггадических текстах, напомним, что письменная фиксация зачастую оказывалась делом случая. Если дать волю творческой фантазии, то можно представить себе такой "исчезнувший мидраш": "И Господь показал ему дерево, и он [Моисей] опустил его в воду, и воды сделались сладкими (Исх., 15:25). Учителя наши говорили по этому поводу: слово во ды означает, что потекли оттуда потоки многие. Одни считают — двенадцать, по числу колен Израилевых. Другие же..." И т. д. Я полагаю, что хотя и не найдены (пока что?) следы подобной традиции в письменных источниках, само ее существование не подлежит сомнению. И свидетельство тому — фреска из Дура-Европос.

Большой интерес среди находок археологов представляют не только фрески. При раскопках древних синагог — как в Эрец-Исраэль, так и за ее пределами — были обнаружены многочисленные надписи, содержащие важную информацию исторического и лингвистического характера. Значение этих надписей тем более важно, что это — подлинные документы, отражающие лексику, особенности правописания и синтаксиса языка, которым пользовались в те времена евреи. Надо учитывать, что высказывания мудрецов Талмуда в большей своей части прошли через руки многочисленных переписчиков и редакторов, приняв свой окончательный "отредактированный" вид лишь многие годы спустя после того, как они были произнесены. Так что надписи, обнаруженные археологами, представляют по существу уникальную возможность увидеть тексты эпохи Талмуда именно в том виде, в котором они существовали изначально.

Что до исторических сведений, то и тут мы узнаем массу интересного: области расселения еврейского народа; какие имена носили; на каких языках говорили (встречаются надписи на иврите, на арамейском и на греческом); какие у евреев тогда были основные источники пропитания. Так, например, в Кфар-Дворе на Голанских высотах найден камень, на котором высечено: "Это бет-мидраш рабби Элиэзера ха-Каппара", что дает независимое подтверждение тому, что этот мудрец на самом деле существовал и жил где-то в окрестностях Кфар-Дворе или, по крайней мере, что в этих местах находилась религиозная академия, названная его именем.

Надписи в древних синагогах, как правило, представляют собой посвящения, увековечивающие либо имя художника, украшавшего здание, либо имя филантропа, пожертвовавшего деньги на строительство и приобретение необходимой утвари.



К примеру, арамейская надпись, обнаруженная в Кфар-Кане, гласит: "Помянем добрым словом Иоси бен Танхума бен Боту и сыновей его, создавших сию плиту [имеется в виду мозаичный пол]. Да будут они благословенны. Амен". Из этой короткой фразы мы узнаем, какие имена были распространены в ту пору среди евреев, о дополнительном значении слова *тавла* (обычно переводящегося как "плита" или "таблица", а здесь означающего напольную мозаику) и, наконец, о существовании в ту пору особой формулы благословения ("Да будут они благословенны. Амен").

Хотя сведения такого рода безусловно поучительны, следует подчеркнуть, что некоторые надписи содержат и куда более любопытную информацию. Здесь встречаются и высказывания галахического характера, например, надпись, обнаруженная в Рехове (древний город на севере Эрец-Исраэль, в долине Бет-Шеана, где в 1974 г. были обнаружены развалины синагоги V—VII вв. н. э. — *ред.*) и даже заклинания-проклятия (мозаика синагоги в Эйн-Геди, оригинал написан по-арамейски):

Если кто раздор меж людьми вызывает,  
Или ближнего в глазах иноверцев порочит,  
Или что-либо у него похищает,  
Или тайны города раскрывает иноверцам...  
Тот, Кто взором Своим объемлет всю землю  
[т. е. Всевышний],

Он взыщет с такого человека  
и с потомства его...

Он истребит его с лица земли.

Народ же весь скажет на это:

Амен и амен! Села!<sup>34</sup>

Сразу возникает вопрос: что это за "тайны города" выдача которых, судя по всему, и рассматривается как главный грех, за который Всевышний

непременно покарает? Мнения исследователей на сей счет разделились, но мне представляется, что правы те, кто считает, что речь здесь идет о секрете изготовления особого бальзама, которым славился Эйн-Геди. Видимо, как обычно бывает в таких случаях, обитатели этого поселения прилагали все усилия для того, чтобы сохранить монополию.

В любом случае — имеется ли в виду рецепт благовоний или что-то другое — перед нами как бы приоткрывается окно в прошлое, предоставляя возможность узнать о некоторых важных деталях жизни наших предков: об их отношении к иноверцам и доносчикам, о существовавшей в Эйн-Геди особой системе внутриобщинных отношений. Надпись свидетельствует также о том, что цитирование Священного Писания в живой повседневной речи было в ту эпоху делом весьма распространенным: строка "Тот, Кто взором своим объемлет всю землю" явно позаимствована из книги пророка Захарии (4: 10). В дополнение ко всему мы узнаем о характерном обороте, к которому тогда прибегали для подтверждения клятвы ("Амен и амен! Села!").

И еще одна любопытная деталь. В начале текста появляется нечто вроде заголовка, включающего, среди прочего, имена праотцев Авраама, Исаака и Иакова, а также трех отроков из книги Даниила — Ханании, Мишаэля и Азарии. Долго бились ученые, пытаясь понять, какое отношение имеют эти шесть персонажей к остальному тексту, пока не обратили внимание на туманную арамейскую фразу в одном из мидрашей (Песнь Р.): "Люди имеют обыкновение клясться Именем Того, Кто утвердил мир на трех столпах. Причем, столпами теми некоторые считают Авраама, Исаака и Иакова, а другие — Хананию, Мишаэля и Азарию..."

Сравнивая эти свидетельства, мы приходим к выводу о существовании обычая призывать в момент клятвы в свидетели либо праотцев народа

Израиля, либо трех друзей Даниила, брошенных по приказу Навуходоносора в огненную печь и спасенных от смерти благодаря Божественному вмешательству (Дан., гл. 3). Перед нами яркий пример того, как археология и исследования Аггады дополняют друг друга и как в результате такого сотрудничества удастся пролить свет на неясные ранее аспекты аггадического предания.

А вот еще одна аггадическая традиция, смысл которой прояснился в результате археологических раскопок. В обширной литературе мудрецов Талмуда лишь однажды и то вскользь упоминается "кафедра Моисеева" (Пси. дрК., 1:10). Имеется, судя по всему, в виду своего рода "кресло" на котором "восседают". Там же сообщается, что у сей "кафедры" было "закругленное изголовье". Второй раз "седалище Моисеево" появляется в Новом Завете — о нем говорит Иисус в Евангелии от Матфея (23:2). Было принято считать, что оба эти источника указывают на существование в тогдашних синагогах особого места, отведенного либо для старейшины общины, либо для ее руководителя, либо для самого уважаемого из знатоков Торы. "Седалище" называли "Моисеевым" скорее всего потому, что видели в восседавшем на нем человеке продолжателя дела Моисея, великого законодателя, бывшего одновременно и первым толкователем Торы. Таковы были предположения, но сказать что-либо определенное на основании всего лишь двух — и притом достаточно туманных — упоминаний не представлялось возможным.

И вот раскопки подтвердили не только сам факт наличия особой "кафедры", но и точность описания, приведенного в мидраше: в древней синагоге города Хамат, недалеко от Твери, нашли высеченное из местного белого камня кресло с круглым изголовьем, причем, поставленное так, что сидящий на нем был обращен лицом к молящемуся народу

— безусловное свидетельство его особого статуса в общине. Как видим, и в этом случае археологические находки совместно с текстами мидрашей помогают прояснению реалий этой эпохи.

Частая тема мозаик — а ими украшали не только древние синагоги, но и другие здания — знаки Зодиака, когда рядом с изображением указываются и названия созвездий: Овен, Телец, Близнецы, Рак, Лев, Дева и т. д. Но попадаются и самые настоящие "сюжетные картины" — вроде знаменитого мозаичного пола синагоги в Бет-Альфа. Перед нами иллюстрация к библейскому рассказу о жертвоприношении Исаака (Быт., гл. 22): отчетливо видна фигура Авраама, держащего в руке большой нож; тут же рядом — Исаак, чуть поодаль — два юноши-прислужника, сидящие рядом с ослом. Есть здесь и привязанный к кусту баран, которого принесут в жертву вместо Исаака, и даже рука Бога (или ангела?), протянутая с неба. Рядом почти с каждым персонажем — надпись, поясняющая, кто он.

Вывод напрашивается сам собой: не только в отдаленной Дура-Европос, но и здесь, в самой Эрец-Исраэль, не считали за грех украшать Дома молитвы вполне реалистическими изображениями людей.

Интересна мозаика Бет-Альфы и еще с одной точки зрения. Аггадическая традиция зафиксировала разногласия между знатоками Торы относительно возраста Исаака в момент, когда отец чуть не принес его в жертву. Одни утверждали, что он был совсем ребенком, ведомым как овца на заклание и не понимающим, что его ожидает. Другие же — и именно это мнение постепенно стало главенствующим — считали, что на самом деле сыну Авраама к тому времени уже исполнилось тридцать семь лет. За последней версией стоит стремление представить Исаака зрелым мужем, идущим на смерть добровольно и осознанно, а не

неразумным ребенком, введенным в заблуждение жестоким отцом. Кроме того подобная интерпретация соответствовала возникшей под влиянием вполне определенных исторических обстоятельств тенденции рассматривать Исаака в качестве архетипа еврейского мученика, человека, который настолько любит Всевышнего, что готов пойти на смерть ради "освящения Его Имени".

Толкователи нашли основания для определения возраста Исаака в самой Торе. В 23-й главе книги Бытия сообщение о кончине Сарры непосредственно следует за рассказом о жертвоприношении Исаака. Традиционное объяснение того факта, что рассказы расположены рядом, состоит в следующем: сердце матери не выдержало волнений о судьбе единственного сына, которого лишь в последнюю минуту спасло от неминуемой гибели вмешательство Всевышнего. Там же, в начале 23-й главы, указывается, что Сарра скончалась в возрасте ста двадцати семи лет, а поскольку она родила сына в девяносто лет (Быт., 17: 17), то получается, что Исааку ко времени судьбоносного испытания действительно исполнилось тридцать семь лет.

Однако на мозаике из Бет-Альфы Исаак изображен маленьким ребенком — на это указывает и размер изображения по сравнению с остальными участниками сцены, и явно детская одежда. Следовательно, в те времена (V—VI вв. н. э.) бытовала также версия, ставшая впоследствии непопулярной: а именно, что во время жертвоприношения Исаак был еще в весьма нежном возрасте.

Упомянем еще одну мозаику — на сей раз из синагоги, раскопанной в Газе. Изображен здесь другой библейский персонаж — царь Давид (рядом с увенчанной короной мужской фигурой написано для ясности "Давид"). Царь играет на арфе, а расположившиеся вокруг звери его внимательно слушают. Аггада знает множество преданий, про-

славляющих Давида, этого "сладкоголосого певца Израиля" и автора псалмов, не расстававшегося со своей знаменитой арфой — она висела над ложем царя даже ночью. В мозаике эти мотивы нашли оригинальное и весьма впечатляющее художественное воплощение — ничего подобного в других обнаружить не удалось. Очевидно здесь сказалось влияние греческого искусства, где сходным образом изображали Орфея. Интересная деталь: у арфы, которую держит Давид, отчетливо видны пятнадцать струн, в то время как в аггадической литературе (например, в Мидраше Танхума) по этому поводу есть разногласия: одни мудрецы говорят, что струн было семь, другие — настаивают, что восемь. Трудно сказать, почему автор фрески решил снабдить своего Давида именно пятнадцатиструнным инструментом (пятнадцать, как нетрудно заметить, представляет собой сумму семи и восьми). Случайность ли это? Или были тут еще какие-то неведомые нам соображения? В любом случае, если уж пытаться всерьез решить вопрос о количестве струн у той легендарной арфы, то следует наряду с аргументами, приводимыми в мидраше, учитывать также и мнение безымянного художника из Газы.

А теперь об а м у л е т а х, которые во множестве находят при раскопках. Амулеты или, иначе, к а м е и составляли, как видно, важную отрасль искусства того времени — во всяком случае народного, "массового" искусства. Пользовались ими для защиты от злых духов, ворожбы, колдовства и т. п. (см. предыдущую главу). На некоторых камнях можно различить шестиконечную звезду (знаменитый "Щит Давида"). Иногда появляется слово а б р а к а д а б р а — в древности верили, что оно помогает от зубной боли и при лихорадке. Нередко встречается также имя Моисея, которому

— как и именам ряда других библейских персонажей — приписывали магическую силу. Обо всем этом и о других подобных тенденциях в тогдашнем иудаизме мы бы практически ничего не знали, если бы нашим единственным источником информации оставались Талмуд и мидраши.

Несколько слов о произведениях искусства — картинах и скульптурах — более позднего периода. Поскольку их создатели часто избирали библейские сюжеты, стремясь придать им наглядность и заодно истолковать, то и здесь можно иногда обнаружить следы древних аггадических преданий, восходящих к эпохе мудрецов Талмуда. Правда, не исключено и обратное: фантазия художника могла послужить толчком к появлению на свет новых легенд, новых традиций. Возьмем, к примеру, известную традицию, согласно которой запретный плод, которым Ева накормила своего мужа Адама, был не чем иным, как яблоком. Но откуда, собственно, взялось тут яблоко? В самой Библии на это нет ни малейшего намека, там сказано "плод дерева". Тем не менее, версия эта стала общепринятой. Тот, кто поинтересуется мнением Талмуда, обнаружит, что у мудрецов было на сей счет по крайней мере четыре разных мнения. Одни называли в качестве запретного плода этрог (род цитрусовых, похожий на лимон, — у древних был связан с эротической символикой). Другие считали, что то была смоква: именно из листьев смоковницы Адам и Ева сшили себе после грехопадения одежды (Быт., 3:7); сторонники этой версии считали, что лишь дерево, плод которого подтолкнул прародителей человечества к греху, могло помочь им искупить грех. По третьей версии, то была виноградная гроздь (между строк намечается, что все беды пошли от вина) и, наконец, по четвертой — пшеница. Яблоко перекочевало

к нам существенно позже — из христианской изобразительной традиции, которая в средние века оказала определенное влияние на оформителей еврейских манускриптов. Именно тогда стали появляться иллюстрированные рукописи Священного Писания, сиддура, пасхальной Хаггады.

Нельзя не упомянуть здесь и многочисленные изображения Моисея (включая знаменитую скульптуру Микеланджело), где у него прямо из лба растут небольшие рожки. Что за странная идея? В книге Исход (34—30) сказано, что когда Моисей спускался с Синая "лицо его сияло". Однако употребленный здесь корень *к-р-н* действительно помимо "сияния", "свечения" и т. п. может означать также нечто вроде "появления рогов" (*керен* — это и "луч", и "рог", а *карнаим* означает "пару рогов" — у оленя, например). Похоже, что у Микеланджело и в других подобных случаях мы имеем дело не с "вольной фантазией" художника — здесь это вряд ли было бы уместно — а с очередной художественной метаморфозой какого-то древнего предания "о рогах", существовавшего параллельно гораздо более распространенной версии о том, что лицо Моисея "сияло". Где искать истоки этого предания? Может быть, в латинском переводе Библии, где впервые на этом месте появляется глагол, недвусмысленно означающий "появление рогов"? Но опять-таки вряд ли переводчик выдумал здесь что-то новое — скорее всего он опирался на имевшуюся еврейскую (народную?) традицию, следы которой можно обнаружить в древних арамейских *пикютим* (религиозных гимнах, ед. ч. *пикют*), где Моисей предупреждает ангелов, что "забодает их своими рогами", если те попытаются воспрепятствовать его восхождению на Синай.

И еще один любопытный пример. Пророк Иона в средневековой европейской скульптуре всегда изображается совершенно лысым. Откуда это пошло?



Не исключено, что и здесь перед нами своеобразная метаморфоза традиционного аггадического мотива: согласно преданию, в чреве проглотившего Иону кита, было ужасно жарко. Древние, по всей видимости, полагали, что подобная жара не могла не привести к определенным отрицательным последствиям — например, к выпадению волос. Не потому ли Иона стал у скульпторов лысым?

Подведем итог. Скульптуры и рисунки, древние мозаики и надписи — все это углубляет наше понимание мира Аггады, свидетельствуя о распространении ее тем и сюжетов далеко за пределами Эрец-Исраэль, об их проникновении в самые разные регионы тогдашнего цивилизованного мира. Благодаря археологическим находкам нам в ряде случаев удастся уточнить датировку возникновения тех или иных преданий и, что, может быть, самое главное, войти с прошлым в непосредственное, живое соприкосновение.

## Глава восьмая

### НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Мидраш Танхума следующим образом описывает обстоятельства гибели Каина (Танх., Быт., 11):

”Лемех был прямым потомком Каина и принадлежал к седьмому поколению [населявших землю людей]. Был он слеп, и когда отправлялся на охоту, то брал с собой сына Тувал-Каина, который вел его за руку. Как-то раз заметил мальчуган впереди какое-то существо и говорит отцу: вроде, зверь там. Натянул Лемех тетиву, пустил стрелу и... убил Каина. Когда же подошли немного ближе, видит мальчик: лежит кто-то, а изо лба у него рог торчит. Отец мой, — говорит он, — вроде, на человека похоже, только рог у него во лбу. Горе мне! — воскликнул Лемех, — не иначе, как это мой родной пращур! Всплеснул охотник руками от огорчения и нечаянно попал сыну по голове. От того удара мальчик на месте и умер. Как сказано в Торе: ”Разве человека убил я, ранив, а мальчика — ударив?” (Быт., 4:23). Вечером, не дождавшись Лемеха, отправились его жены на поиски и нашли Каина и Тувал-Каина лежащих убитыми...”

Профессор Леви Гинцберг<sup>35</sup> приводит эту легенду в качестве наглядного примера того, как иногда в аггадической литературе мотивы, родившиеся в среде мудрецов Талмуда, так сказать, в ”академической атмосфере”, оказываются переплетенны-

ми с элементами народного творчества. Отметим, что Аггада в данном случае старается прояснить значение туманных слов Лемеха, приведенных в книге Бытия: они истолковываются здесь таким образом, будто речь идет не об одном, а о двух убийствах. Убитый человек — это Каин, недаром же сказала Ева, когда родила его: "Создала я человека [вместе] с Господом" (Быт., 4: 1). А мальчик — это, разумеется, Тувал-Каин.

Мудрецы Талмуда в попытке разгадать загадку "человека и мальчика", решили в конце концов, что речь идет о персонажах из непосредственного "литературно-исторического" окружения Лемеха — его прапрадеде и его сыне. А поскольку, говоря о наказании за убийство, совершенное Каином, Тора говорит: "в седьмом отомстится" (Быт., 4: 15), мидраш трактует это загадочное выражение следующим образом: кара настигла Каина в седьмом поколении. Вместе с тем в этой легенде мы видим и чисто фольклорные мотивы, параллели которым можно обнаружить в разные эпохи и у разных народов. Такова фигура слепого охотника, передвигающегося по лесу с помощью поводыря, который помогает ему направлять стрелу в цель. Или образ богатыря, способного нечаянным ударом убить человека. И, конечно, рог Каина, из-за которого его и приняли по ошибке за дикого зверя.

Рог сей, судя по всему, есть народная интерпретация "знамения" или "печати", которой Всевышний отметил приговоренного к изгнанию и скитаниям братоубийцу (Быт., 4: 15). В мидрашах высказывается несколько предположений относительно природы загадочного "клейма". Говорят, к примеру, о появившихся на лбу у Каина пятнах проказы или о собаке, данной ему для охраны и отныне повсюду его сопровождавшей, ставшей "знаком" его появления. По третьей версии, речь идет именно о "знамении": в тот день, а это была

пятница, Всевышний поторопил солнце зайти, чтобы суббота наступила раньше обычного — и тогда понял Каин, что грех ему прощен. Есть и другие объяснения, но версия о том, что "знаком" стал выросший на лбу Каина рог, по всей видимости, фольклорного происхождения.

Итак, в этом рассказе из Мидраша Танхума сочетаются элементы народного творчества и характерные для мудрецов Талмуда поиски истинного смысла конкретного стиха из Священного Писания. В связи с этим возникает более общий вопрос: в какой мере литературу мудрецов Талмуда можно назвать "народной", насколько сильно выражены в ней фольклорные мотивы.

Прежде всего надо определить, что мы понимаем под "народным творчеством" или фольклором. Принятое в науке определение выглядит следующим образом: литературные произведения, передаваемые изустно из поколения в поколение, причем в их передаче и сохранении участвует все общество в целом. Дефиниция таким образом включает три пункта: **устный способ передачи; устойчивая преемственность; и, наконец, участие в процессе всего общества.** Если хотя бы одно из перечисленных условий не выполнено, то нет и фольклора. Так, литературная традиция, передаваемая изустно из поколения в поколение, но остающаяся уделом узкого круга лиц — скажем, семейное предание, — фольклором не является. Если же определенный сюжет существует в устной форме и даже имеет самое широкое хождение, но потом не выдерживает испытания временем, то и это не настоящий фольклор. Скажем, произошло какое-нибудь событие, произведшее большое впечатление на современников, и в народе стали ходить по его поводу всякие истории. Но если событие это через несколько десятилетий утратило всякую актуальность, то и связанные с ним предания и

баллады уже мало кого интересуют и постепенно изглаживаются из людской памяти. И, разумеется, нельзя причислить к фольклору собственно литературу, которая хоть и является достоянием всего общества, но передается в письменном виде — то есть литературу, которая уже приняла окончательную застывшую форму, вроде собрания сочинений знаменитого поэта, которое хранится в книжном шкафу и переходит по наследству от отца к сыну.

Следовательно, только при выполнении всех трех условий можно говорить о фольклоре в собственном смысле этого слова или "народной словесности". Народ в таком случае — в качестве этнически-культурного целого — воспринимает определенное произведение как неотъемлемую часть своего культурного достояния и обеспечивает его передачу от отца к сыну, от учителя к ученику, из поколения в поколение.

Насколько соответствуют данной дефиниции произведения мудрецов Талмуда в целом и Аггада в частности? В отношении устного способа передачи все более или менее ясно. Согласно свидетельствам многочисленных источников, этот род литературы возник именно как устное творчество и именно так и сохранялся в течение веков, когда исключительно заучивание на память и многократное повторение вслух обеспечивали продолжение его существования. Более того, в Талмуде (Гит., 60б) недвусмысленно говорится, что "все, относящееся к устному преданию, запрещено фиксировать письменно". Тем самым устанавливается принципиальное различие между Письменной Торой (Священным Писанием), которую зачитывают по свитку или книге, и Торой Устной (Мишной, к примеру), которую изучают и заучивают.

Согласно этой точке зрения, воля Всевышнего была передана Его народу двумя параллельными путями: в виде письменной Торы (к которой есть

доступ и неевреям, читающим Библию) и в виде Устной Торы, представляющей собой уникальный, лишь еврейскому народу открытый путь. Четкое различие между двумя этими сферами сохранялось в течение целой эпохи, более того, мудрецы Талмуда утверждали, что всякий, "кто записывает Аггаду, лишается доли в Грядущем Мире" (ТИ., Шаб., 16:1). Аналогичным образом долго не были зафиксированы письменно и тексты молитв. Даже тот, кто переводил в синагогах Тору на более доступный массам арамейский (об этом жанре мы еще поговорим отдельно), вынужден был делать это исключительно по памяти. Ему запрещалось даже заглядывать в свиток Торы, чтобы подчеркнуть разницу: там — Писание, а здесь — Устное Учение.

Лишь на более позднем историческом этапе стало дозвоительно записывать то, что раньше передавалось исключительно из уст в уста. Случилось это, когда еврейский народ оказался рассеян по разным странам и подвергался постоянным преследованиям и гонениям, и в результате возникла реальная опасность, что многовековая традиция будет забыта. Вожди объясняли свое решение тем, что в наступившие тяжелые времена письменная фиксация Устной Торы есть единственный способ ее спасти.

Но это произошло позже, а до того безраздельно царило традиционное разделение Торы на Писаную и Устную. Мудрецы придавали большое значение заучиванию наизусть, говоря, что "велика разница между человеком, повторившим главу сто раз, и тем, кто повторил ее сто один раз" (Хаг., 9б). Может быть, это не такое уж преувеличение. Нам известно о существовании в тот период особой группы знатоков Торы, *т а н н а е в* (*т а н н а* — означает по-арамейски "повторение", "учение"). Так называли людей, одаренных выдающейся памятью

и служивших для остальных мудрецов своего рода ходячей книгой, с которой всегда можно было справиться в случае затруднений. К примеру, когда возникало сомнение относительно толкований того или иного закона, то обращались к таннаю и он разрешал сомнения, извлекая из бездонных глубин своей памяти точную формулировку закона.

Характерная особенность: цитируя какое-либо мнение по тому или иному вопросу, мудрецы Талмуда обычно точно указывают на источник информации, а при возможности упоминали еще и источник источника: "сказал рабби такой-то от имени рабби такого-то, который передал это от имени рабби такого-то" и т. д.

Все, что говорилось выше о специфике устной передачи, в полной мере относится не только к Галахе, но и к Аггаде. Вспомним мидраш про Хизля, упоминавшийся в предыдущей главе, который — как о том свидетельствует фреска из Дура-Европос — был широко известен уже в III в. н. э. и потом сотни лет сохранялся в устной форме, пока в раннем средневековье не стал частью письменной литературы. Так что первому критерию народного творчества — критерию устной передачи — литература мудрецов Талмуда (во всяком случае значительная ее часть) — в течение длительного периода удовлетворяла.

Также и соответствие второму критерию — передаче традиции из поколения в поколение — достаточно очевидно. Действительно, предания, родившиеся в эпоху таннаев, а то и раньше, упоминаются потом в Талмуде и в более поздних мидрашах. В предыдущих главах приводились многочисленные примеры такой многовековой "сохранности" Аггады. Отметим, кстати, что "откладывание" письменной фиксации материала зачастую ставит в затруднительное положение исследователя. Ему важно восстановить изначальный исто-

рический контекст каждого предания и сюжета, располагает же он текстом, записанным, скажем, в VI в. н. э., но содержащим анонимные высказывания, сохранившиеся, может быть, от I в. н. э.

Так обстоит дело с двумя из трех пунктов определения фольклора. Но вот соответствие третьему условию — участие **всего общества** в сохранении и передаче потомству аггадической литературы — весьма проблематично. Действительно, трудно себе представить, чтобы простые люди тогдашней Эрец-Исраэль — пастухи, сидящие вокруг костра где-нибудь в Афараме или Пкиине, или женщины, торгующие пряжей на рынках Тверии и Циппори, — проводили время в цитировании отрывков из мидрашей. Как правило, традиция передавалась знатоками Торы, учителями, проповедниками в синагогах, то есть своего рода "профессионалами", и с этой точки зрения Аггаду никак нельзя причислить к "народному творчеству". Хотя и следует помнить, что **обращена** деятельность этих "профессионалов" была действительно ко всему обществу. То, что они заботливо сохраняли из поколения в поколение, не было эзотерической теорией, предназначенной для узкого круга посвященных, — наоборот, как уже отмечалось, они стремились сделать традицию достоянием самых широких масс. Именно этой цели служили проповеди в синагогах и перевод Священного Писания на арамейский язык, и преподавание Торы в школах.

Суммируя приведенные выше соображения, следует констатировать, что аггадическую литературу эпохи мудрецов Талмуда нельзя назвать "фольклорной" в полном смысле слова. Действительно, на протяжении длительного периода она соответствовала первым двум критериям фольклорности, но чрезвычайно важное третье условие выполняется лишь частично.



Попытаемся выделить эти фольклорные мотивы, ставшие органичной составляющей аггадического творчества. В отличие от предыдущих глав, где говорилось о культурных феноменах, находящихся в не собственно традиции мудрецов Талмуда, сейчас внимание будет сосредоточено на определенных аспектах с а м о й э т о й т р а д и ц и и. А именно, на элементах, заимствованных из массовой культуры эпохи — культуры земледельцев, ремесленников, мелких торговцев. Выделение этого "фольклорного слоя" позволит лучше понять ту атмосферу, в которой рождалась литература мудрецов Талмуда.

Если какой-либо мотив встречается у разных народов, то исследователи склонны считать его присущим творчеству человека как такового — вне зависимости от принадлежности к конкретному обществу, народу или вероисповеданию. Именно такая "всеобщность" может служить одним из критериев для выявления в Аггаде фольклорных элементов. Выше уже приводился пример подобного "общечеловеческого" мотива — рог, торчащий из лба героя легенды (в нашем случае Каина). В качестве другого примера можно взять распространенное у многих народов древности поверье, будто кровь младенцев помогает при заболевании проказой. И в литературе мидрашей тоже мы встречаем историю о том, как, заболев проказой, египетский фараон повелел убивать ежедневно утром и вечером по сто пятьдесят еврейских детей, чтобы умыть их кровью.

Согласно другой легенде, кочующей из культуры в культуру, первый человек был гермафродитом — наполовину мужчиной и наполовину женщиной. Мотив этот встречается в мифах о сотворении мира у древних греков, в Индии, у различных племен Южной Америки и в других местах. Встречается он и в мидраше.

Кровь невинно убитого, которая бурлит и не может успокоиться, пока убийца не получил по заслугам; земля, разверзающаяся у ног попавшего в беду человека, чтобы поглотить его; женщины, подвешенные за языки в наказание за болтливость; представление о дожде как о слезах, которые проливает небо, оплакивая свою разлуку с землей, — все это (а примеры можно множить и множить) общечеловеческие фольклорные мотивы, появляющиеся в культурах самых разных народов и в том числе в литературе мудрецов Талмуда. Надо полагать, что мудрецы Талмуда восприняли их из народной "сказительной стихии" и использовали при создании аггадической литературы. Приведенная выше легенда о гибели Каина может служить яркой иллюстрацией такого "вплетения" элементов фольклора в Аггаду.

Продуктом народного творчества являются многочисленные пословицы и поговорки, о которых недвусмысленно говорится, что авторство здесь принадлежит народу. Поговорки обычно приводятся по-арамейски, т. е. на языке повседневного общения народных масс, и часто начинаются словами: "как говорят люди...". Использование подобной формулы не оставляет никаких сомнений: речь идет об изречении всем известном и повсеместно употребляемом. Мудрецы Талмуда используют народные присловья в самых разных целях: с их помощью толкуют трудные места в Торе, подбадривают единоверцев в периоды кризиса и гонений и т. д. Приведем три примера поговорок (в оригинале все три по-арамейски). 1. "Попал в чужой город — веди себя так, как там принято". (Ср.: "В Риме веди себя как римлянин".) 2. "Змеей укушенный веревки боится". Хотя в другом месте и подчеркивается, что "лишь собственный опыт делает человека мудрым", но иногда, видно, опыт оказывается настолько горьким, что "обжегшись на молоке", на-

чинают "дуть на воду". 3. "Бедность подобает еврею, как красная уздечка белому коню". Согласно последнему изречению, в котором чувствуется изрядная доля самоиронии, еврею уже с рождения уготована жизнь, полная лишений и страданий, — и такая судьба для него гораздо естественнее, чем жизнь в довольстве и достатке.

Интерес представляют случаи, когда в литературе мудрецов Талмуда удается обнаружить рассказы, "народное происхождение" которых очевидно. К примеру, в мидраше Вайикра Рабба (12:1) рассказывается следующий случай:

— Жил-был человек, который постоянно брал из дома вещи и продавал их, а вырученные деньги пропивал. Сыновья его возмущались-возмущались и решили, что надо что-то предпринимать, а то старик уйдет себе в лучший мир, а их оставит нищими. "Давайте, — говорят, — напоим его до бесчувствия, скажем людям, что умер, отнесем на кладбище и схороним". Напоили они отца до потери сознания, отнесли на близлежащее кладбище и положили в могилу...

Следует помнить, что в те времена в Галилее, где происходит действие, существовал обычай хоронить умерших в пещерах или в специальных нишах, высеченных в скале. Так что сыновья положили напившегося папашу как раз в одну из таких "погребальных пещер", а не закопали в землю. Дальше события развивались так:

— Проезжали мимо кладбища по дороге в город погонщики ослов. И тут дошло до них известие, что римляне обложили всех торговцев провинции новым налогом. Посовещались погонщики между собой и решили сгрузить поскорее товар — меха с вином — и спрятать его в первой попавшейся гробни-

це. Так и сделали: оставили все на кладбище, а сами налегке отправились в город, посмотреть, что там происходит. Когда вносили поклажу в гробницу, то увидели там того самого старика, но решили, что он мертв. Через некоторое время мнимый мертвец пробудился и обнаружил у себя прямо в изголовье бурдюк, полный вина. Открыл он затычку и начал пить, а утолив жажду — давай горланить песни. Так прошло три дня. Говорят сыновья промеж собой: "Пойдем, поглядим, как там папаша наш — жив ли еще или помер?" Пришли на кладбище и застали такую картину: отец сидит себе преспокойно и потягивает вино из бурдюка. "Ну, — говорят, — если даже здесь, среди мертвецов, не оставил тебя Творец Своими заботами, то уж тем более не допустит, чтобы ты пропал среди живых. Если тебе с Небес посылается, то как мы можем противиться этому?". Порешили они вернуть старика домой и назначить ему довольствие. А довольствие следующее: чтобы каждый сын по очереди в определенный день недели ставил отцу выпивку...

Сама форма повествования, особенности языка, наличие элемента риторики и тот факт, что аналогичные истории имеются в различных мировых культурах, — все это свидетельствует: перед нами продукт народного творчества, привнесенный в текст мидраша (не исключено, правда, что ему слегка "подчистили" финал). Вряд ли можно обнаружить в этой фольклорной истории какие-то образцы для подражания, да и вообще с моралью здесь дело обстоит неважно: пьяница, позабывший о своих обязанностях по отношению к семье, его дети, без лишних раздумий отбрасывающие заповедь "Чти отца своего"... Провидение приходит на помощь бедолаге, и злодейский умысел сыновей проваливается. Но папаша-то ни о каком Провиде-

нии не думает и никакого урока из происшедшего не извлекает.

Возникает вопрос, зачем вообще этот сюжет понадобился авторам мидраша? Заметим, что он вставлен в длинную проповедь, посвященную обличению пьянства. Именно после того, как убедительно доказано, что все беды на свете происходят от виноградного зелья (из-за пристрастия к вину согрешили и Ной, и Лот, по той же причине пало северное Израильское царство и т. д.), появляется вдруг фольклорная история про пьяницу и его сыновей. Судя по всему, авторы мидраша стремятся несколько сбалансировать получившуюся слишком уж зловещей картину и подчеркнуть, что хотя пьянство действительно серьезный порок и до добра оно не доведет, но когда речь идет о такой великой заповеди, как "чти отца своего", то надо быть осторожным: нарушение ее — это грех похуже, чем пристрастие к выпивке.

А вот другая история, из мидраша Эйха Рабба, у которой тоже имеется множество параллелей в мировой литературе. Речь в этой юмористической истории идет о взаимоотношениях между евреями и неевреями — излюбленная тема народного творчества.

Четверо иерусалимцев прибыли в Афины и остановились там у некоего человека. Вечером он накормил их ужином... а потом — уложил спать. У одной из четырех кроватей была сломана ножка, и поэтому она опиралась на спинку соседней... Когда гости уже засыпали, хозяин дома подумал: все говорят, что жители Иерусалима большие мудрецы — пойду-ка и подслушаю, о чем они беседуют между собой. Пробрался потихоньку к ним в комнату и прилег сбоку. Посреди ночи встает тот, которому досталась кровать с поломанной ножкой и говорит, обращаясь к остальным: "Вы думаете,

я на кровати сплю? Как бы не так — я на самом деле подвешен над землей”. “А мясо, которым нас кормили, — вторит ему другой, — вы заметили, что оно собачиной пахнет?” Тут и третий из темноты голос подает: “А вино? От него ведь могилой несло”. Тогда вмешивается четвертый: “Чему вы удивляетесь, если человек, у которого мы остановились, даже не сын своего отца”. Услышав такое, хозяин подумал про себя: “Одно-то, положим, правда (имея в виду, разумеется, сломанную кровать), а все остальное — ложь”. Встав поутру, он первым делом отправился к мяснику. “Дай мне, — просит, — еще того мяса, которое я у тебя накануне покупал”. — “Уже нету”, — отвечает мясник. “А что ж это за мясо такое?” — спрашивает. “Да вот, — говорит, — был у нас один ягненок, он совсем маленьким без матери остался — померла. Так мы суку щенную привели, и она его своим молоком выкормила”. “Ага, — думает про себя афинянин: по двум, значит пунктам они в точку попали, но уж по двум другим — мимо”. Идет к торговцу вином. “Дай-ка мне, — просит, — еще того вина, которое я вчера у тебя покупал”. — “Да нету больше”, — отвечает тот. “А что это за вино такое было?” — следует вопрос. “Видишь, какое дело, — говорит торговец, — есть у меня одна лоза... я ее на могиле своего отца посадил. С нее и получили мы то вино, но совсем немного вышло. Ты когда вчера пришел, то другого в лавке не оказалось — вот и налили...” “Так, — думает афинянин, — выходит только один солгал, а трое правду сказали”. Идет он тогда к своей матери и спрашивает: “Послушай, чей я сын?” — “Ясно чей, — отвечает мать, — ты сын своего отца”. Тут он ей заявляет: “Либо ты мне скажешь всю правду, либо я тебе сейчас голову отрежу!”. Говорит мать: “Сынок, отец твой не мог иметь потомства. Боялась я, что когда он

умрет, родственники его заберут все имущество, и потому согрешила с другим. Так ты родился и унаследовал и почет, и богатство отцово". "Куда это годится! — вскричал тут афинянин, — приезжают эти иерусалимцы и из нас ублюдков делают. Давайте-ка примем постановление, чтобы больше их у себя не принимать".

Характерно, что этот анекдот вставлен в мидраш на книгу Плач Иеремии, целиком посвященный разрушению Второго храма и происходящим при этом ужасам. В мидраше Эйха Рабба (Плач Р.) описывается падение Иерусалима, поражение восстания Бар-Кохбы, страдания, постигшие еврейский народ, его униженное положение среди других народов мира и т. д. И именно в этом контексте появляется вдруг целая серия развлекательных народных историй, в которых евреи противопоставляются жителям Афин — мирового центра мудрости тех времен. По всей видимости, составители мидраша хотели таким образом подбодрить побежденный, израненный народ, они как бы говорят: не отчаивайтесь — пока сохраняется наше духовное превосходство над иноверцами, не все еще потеряно.

И в заключение приведем еще одну историю фольклорного происхождения, одним из персонажей которой является известная историческая личность: царь Агриппа Первый<sup>36</sup>. История эта приводится в мидраше Вайикра Рабба (3:5):

Возжелал как-то раз царь Агриппа принести в Храме за один день тысячу жертв всесожжения. Послал он сказать [храмовому] священнику, чтобы в тот день ничьих, кроме как его, жертвоприношений не принимали. Пришел в Храм бедняк, а в руках у него две горлицы. Говорит священнику: "Принеси от меня их в жертву". Отвечает священ-

ник: "Повелел мне царь, чтобы ничьих жертвоприношений, кроме как его собственных, сегодня не приносилось". Говорит на это бедняк: "Господин мой, священник, каждый день я ловлю четырех голубей. Двух приношу в жертву в Храме, а двух тут же в Храме продаю — тем и живу. Отказывая мне, ты лишаешь меня заработка". (Птицелов, очевидно, верил, что если не принесет Всевышнему положенной жертвы, то завтра уже не будет ему удачи — *ред.*) Принял тогда священник у птицелова горлиц и принес их в жертву. В ту ночь приснился царю Агриппе сон, и видит он, что жертва бедняка принимается Всевышним раньше, чем его собственная. Вызвал священника и спрашивает его: "Разве я не приказывал тебе, чтобы никаких жертвоприношений, кроме моих, не было?" Отвечает священник: "Мой царь и господин! Явился ко мне один бедняк с парой горлиц и говорит: принеси их от меня в жертву. Я ему объясняю: царь повелел мне, чтобы ничьих жертвоприношений, кроме его собственных, в Храме сегодня не приносилось. А он не отступает. Господин мой, священник, говорит, каждый день я ловлю четырех голубей. Двух всегда приношу в жертву, а двух тут же в Храме продаю — тем и живу. Отказывая мне, ты лишаешь меня заработка. Ну как я мог отказать?" — Говорит ему на это царь: "Вижу теперь, что правильно ты поступил, священник".

В начале рассказа царь-самодур, настаивающий на том, чтобы непременно принести в жертву тысячу голов скота за один день, противопоставляется бедному птицелову, который всего-то и хочет, что принести в жертву двух маленьких горлиц. Победить должен тот, на чьей стороне рассказчик и кому читатели могут симпатизировать — в данном случае бедняк. Оказывается, что на самом деле могущественный царь с его обильными жер-



твоприношениями уступает в религиозном рвении простолюдину, верящему в Бога наивной незамысловатой верой. Недаром царю дается знать во сне, что скромная жертва бедняка угоднее Всевышнему.

Однако в конце рассказа конфликт разрешается и воцаряется обстановка всеобщего примирения. Царь не наказывает ни птицелова, ни священника, более того, он признает их правоту. Вообще, чрезвычайно интересно, каким здесь предстает Агриппа. Как явствует из других источников, Агриппа Первый (именно о нем, судя по всему, идет речь) пользовался популярностью у своих подданных. Неудивительно поэтому, что в народе ходили о нем "комплиментарные" истории. Вообще, для фольклора характерна определенная прямолинейность — он ясно заявляет об отношении к своим героям. Приведенный фрагмент из мидраша дает нам дополнительное подтверждение симпатии народа к данному правителю — симпатии, которая надолго пережила царя (не будем забывать, что мидраш Вайикра Рабба был записан несколько сот лет спустя после смерти Агриппы).

Пословицы и поговорки, отдельные мотивы и целые сюжеты, проникшие из мира народного творчества в Аггаду, свидетельствуют о том, что последняя создавалась отнюдь не в изоляции от простолюдина и его культуры. Авторы мидрашей жили среди своего народа и, когда считали это необходимым, не колеблясь черпали полными пригоршнями из сокровищницы фольклора.

И последнее замечание. Дыхание "народной стихии" чувствуется не только в случаях, подобных разобранным выше, но и там, где мудрецы Талмуда указывают на распространенные в их времена поверья и предрассудки, приводят медицинские рецепты, рассказывают, как изгонять бесов, как сделать так, чтобы жених в первую брачную ночь не смог овладеть невестой. Не говоря уже об упомин-

наниях о нечистой силе, о всевозможных ангелах-губителях, о цитируемых в аггадической литературе заклинаниях, проклятьях, а иногда и просто ругательствах. Эта фольклорная составляющая Аггады была нами отчасти рассмотрена в предыдущих двух главах.



## Глава девятая

### ТАРГУМЫ И ПИЮТ

До сих пор мы в основном говорили о культурных феноменах, так или иначе соприкасающихся с миром Аггады, но все же непосредственно к нему не принадлежащих. Это были либо тексты, предшествовавшие по времени эпохе мудрецов Талмуда и служившие для творчества последних своего рода отправной точкой, либо предания, относящиеся к периоду Мишны и Талмуда и выполнявшие таким образом роль "фона" для агадической литературы. Лишь в предыдущей главе наше внимание было сосредоточено на текстах, принадлежащих самой этой литературе, мы пытались выявить в них заимствованные из народной культуры фольклорные элементы. Теперь же речь пойдет о двух литературных жанрах, которые хоть и существовали параллельно Аггаде, но родились так же как, и она, непосредственно в стенах бет-мидраша, — о таргумах и пиюте.

Таргумами называют переводы священного Писания с иврита на другие языки. Первые переводы такого рода появились уже в III в. до н. э., то есть вскоре после канонизации Священного Писания. Потребность в таргумах вызывалась главным образом тем, что для большей части еврейского народа иврит перестал тогда быть разговорным языком. Его место заняли арамейский и греческий. Кроме того, со времен описываемых в Библии событий сменилось несколько исторических эпох,

изменился не только политический статус евреев, но и общественно-культурный контекст их существования. Поэтому для того, чтобы Священное Писание по-прежнему находило живой отклик в сердцах, необходимо было дать ему новое истолкование, соответствующее современным реалиям.

Самый древний из известных нам таргумов — это греческий перевод — Септуагинта (или Перевод Семидесяти). В Септуагинту вошли (хотя и в несколько отличном от привычного порядке) все книги Священного Писания и вдобавок еще несколько апокрифов (см. главу 2). Текст Септуагинты создавался, судя по всему, в несколько этапов, на первом из которых (его относят к III в. до н. э.) была переведена лишь Тора (Пятикнижие).

История создания этого таргума рассказана в апокрифическом послании Аристеаса. Согласно Аристеасу, царь Египта Птолемей Второй пригласил из Эрец-Исраэль группу еврейских мудрецов (числом семьдесят два), которые по его просьбе буквально за считанные недели перевели Тору на греческий язык. Вовсе не обязательно, конечно, относиться к этой беллетризованной версии как к исторически достоверному описанию, но основные факты, на которые ссылается автор, сомнения не вызывают: Септуагинта действительно появилась на свет в Египте в эллинистическую эпоху и была создана еврейскими знатоками Писания (см. главу 3). К тому времени многие египетские евреи уже не владели ивритом и были вынуждены довольствоваться греческим переводом. С появлением же на сцене истории христианства, новая религия именно его приняла в качестве своего Священного Писания (добавив, разумеется, еще книги Нового Завета).

Хотя Септуагинта, как правило, тяготеет к буквальному переводу — насколько это вообще возможно при переходе с иврита на греческий, — в ней

нередко встречаются и отклонения от оригинала, а также вставки и дополнения, выдающие непосредственную связь с миром устной аггадической традиции. Впрочем, разночтения с текстом Священного Писания, которым мы располагаем сегодня, далеко не всегда вызваны "истолковательскими наклонностями" переводчиков — в ряде случаев они объясняются тем, что перед переводчиками был древний, не во всех деталях совпадающий с известным нам, вариант текста Торы. Однако, это отдельная тема — нас же прежде всего интересуют "проникшие" в Септуагинту аггадические мотивы, отсутствовавшие в исходном еврейском тексте.

Вот, к примеру, Тора, согласно имеющейся в нашем распоряжении канонической версии, лаконично сообщает: "И сказал Каин Авелю, брату своему" (Быт., 4: 8). Звучит не слишком вразумительно — фраза оборвана на середине, и читатель остается в неведении, что, собственно, сказал Авелю Каин? Септуагинта же вкладывает в уста старшего брата слова "пойдем-ка в поле", придавая тем самым стиху должную законченность. Переводчики, заметим, действуют совершенно логично: ведь сразу после этого действительно говорится, что братья оказались в поле: "И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля... и убил его" (Быт., 4: 9).

Добавление слов "пойдем-ка в поле" является примером "внедрения" в Священное Писание в процессе перевода аггадического или, если угодно, "истолковательского" элемента. Впрочем, здесь, как и в ряде других подобных случаев, возможно и другое объяснение: не исключено, что Септуагинта просто-напросто следует за древним вариантом библейского текста, где слова эти были — вариантом, впоследствии утраченным.

Еще один пример. В греческом переводе книги Псалмы некоторые псалмы, которые в Священном Писании оставлены анонимными (к примеру, пса-

лом 93), приписываются царю Давиду, а 144-му псалму предпослан заголовок "Против Голиафа", отсутствующий в еврейском оригинале. Похоже, что здесь нашла выражение аггадическая традиция, согласно которой Давид является автором **всей книги**. Добавив в ряде мест соответствующие заголовки, переводчики отдали дань этой традиции, что свидетельствует о ее популярности и древности (вспомним, что Септуагинта создавалась задолго до эпохи мудрецов Талмуда).

В книге I Цари (14:5) говорится о жене царя Иеровоама, причем еврейский оригинал Священного Писания не называет ее имени. Септуагинта утверждает, что царицу звали Ану. Наречение безымянных библейских персонажей именами является одной из характерных особенностей аггадической литературы. Так, мудрецы Талмуда говорят, что мать Авраама звали Амталай бат Карнево, а жену Лота — Идит. Мы видим, что подобная тенденция имела место уже во время создания Септуагинты, то есть за сотни лет до эпохи мудрецов Талмуда. Понятно, насколько важен этот факт для понимания истоков Аггады, истории развития ее различных жанров и направлений.

Помимо Септуагинты сохранились и другие греческие переводы Библии (среди них Таргум Аквилы, который мы еще будем иметь случай упомянуть), а также переводы на другие языки. Сирийский (имеется в виду один из **арамейских диалектов**, распространенный в Северо-Западном Междуречье; его наибольший расцвет в качестве литературного языка связывается с городом Эдесса, ныне г. Урфа в Турции, где была многочисленная еврейская община) перевод, т. н. П ш и т т а, был сделан, судя по всему, во II или III вв. н. э. До сих пор до конца неясно, кто осуществил перевод: евреи или сирийские христиане, консультировавшиеся с евреями. Пшитта представляет собой

дословный перевод и лишь изредка можно обнаружить в ней осколки аггадических преданий.

Другой знаменитый таргум — это перевод на латинский язык — Вульгата, сделанный в Эрец-Исраэль в конце IV — начале V вв. н. э. Иереронимом — одним из "отцов" христианской церкви (подробнее о Вульгате и ее авторе — в одиннадцатой главе).

Но наибольший интерес для нас представляет — самая многочисленная к тому же — группа арамейских таргумов, авторы которых были непосредственно связаны с устной еврейской традицией той эпохи, жили и творили в сфере ее непосредственного влияния. Упомянем лишь наиболее важные из арамейских переводов Священного Писания. Первый и самый значительный из них — это Таргум Онкелоса, включающий перевод одной только Торы. Именно его часто называют просто Таргум, считая, что это тот случай, когда нет нужды в дополнительных пояснениях. Особый его статус не случаен: Таргум Онкелоса был широко известен во всех странах еврейской диаспоры и на протяжении многих и многих поколений пользовался репутацией авторитетнейшего источника.

Таргум Онкелоса был создан, очевидно, в Эрец-Исраэль еще в эпоху танняев, но окончательной редакции подвергся в Вавилоне в III или даже IV в. н. э. Вавилонские евреи с самого начала чрезвычайно высоко ценили достоинства перевода Онкелоса, а впоследствии вавилонские гаоны также не жалели похвал в его адрес, так что в конце концов у еврейского народа выработалось по отношению к нему совершенно особое отношение. Перевод этот традиционно приписывается прозелиту Онкелосу, принявшему иудаизм в I в. н. э. и ставшему учеником танняев р. Элиэзера и р. Йехошуа. Однако исследователи склонны видеть в "Онкелосе" не что иное, как искаженное "Аквила" ("Акилас") —



то есть имя создателя греческого перевода Торы, которого мы упоминали выше. Высказывается предположение, что арамейский Таргум, автор которого был неизвестен, просто приписали "по аналогии" прославленному Аквиле, превратив последнего по ходу дела в Онкелоса. Видимо, использовать в качестве авторитетного источника (а им Таргум довольно быстро стал) анонимное сочинение представлялось нежелательным.

Но если вопрос об авторстве остается спорным, то во всяком случае мы можем указать на характерные особенности этого древнего перевода Торы. Автор (будем по традиции продолжать называть его Онкелосом) в целом стремится как можно точнее следовать еврейскому оригиналу, переводя почти слово в слово — за исключением особенно трудных мест, где ему все-таки приходится прибегнуть к парафразе, и достаточно редких случаев, когда разночтения объясняются тем, что перед ним (как и перед авторами Септуагинты) был другой вариант текста, отличный от дошедшего до нас.

Есть, однако, у Онкелоса и отклонения от оригинала совсем другого рода — отклонения, в которых нашли отражение его принципиальные религиозные взгляды. В частности, он избегает антропоморфизмов, то есть не говорит о Творце в терминах, приложимых только к человеку. Когда Тора упоминает о "персте Божьем" или "руке Божьей", когда она говорит, что Всевышний "ходит" или "обоняет" — практически всегда в подобных случаях Онкелос отказывается от буквального перевода, предпочитая найти иной способ выразить ту же мысль. К примеру, слова "...под ногами Его" (Исх., 24:10) он переводит "...у подножия Трона Его", а слова "И обонял Господь приятное благоухание..." (Быт., 8:21) весьма вольно передаются в арамейском варианте как "Господь благосклонно

принял жертвоприношение...". Все это делается для того, чтобы читатель не подумал, будто у Бога есть "ноги" или что Он обладает подобно человеку чувством обоняния. Аналогичным образом Онкелос поступает, когда в Торе говорится об "эмоциях" Всевышнего (гневе, печали и т. д.) — ему и здесь, как правило, удается таким образом перефразировать библейский стих, чтобы не упоминать эти "слишком человеческие" атрибуты в связи с Богом.

Другой характерной особенностью Таргума является стремление автора сохранить незапятнанной репутацию праотцев и других вождей еврейского народа. Всякий раз, когда Онкелосу кажется, что в Торе говорится или даже намекается на факты, могущие опорочить окруженных ореолом почитания героев, он смягчает, вносит необходимые поправки, а иногда и просто меняет смысл на противоположный. Так, например, если в книге Бытия (27:35) Исаак говорит своему сыну Исаву, что его младший брат Иаков присвоил себе первородство "хитростью" (попросту говоря, обманом), то в Таргуме "хитрость" заменена на "мудрость".

Про одну из жен Иакова Лию говорится, что она "слаба глазами" (Быт., 29:17), причем речь явно идет о недостатке — недаром тут же поясняется: "а Рахиль была красива станом и красива лицом. Иаков полюбил Рахиль..." В переводе же глаза Лии названы уже не "слабыми", а "красивыми". (Тора говорит, что глаза Лии были "ракот" — от слова *рах*, означающего не только "слабость", но и "нежность", на что и может в данном случае сослаться Онкелос для подтверждения правомочности своей версии.) Правда, решив одну проблему, переводчик создал себе другую: теперь уже совершенно непонятно, почему Иаков предпочел Рахиль? Но Онкелос, судя по всему, готов даже примириться со смысловым провалом в тексте — только бы не повредить репутации

Лии. Когда возникает необходимость, он столь же решительно встает и на защиту Рахили — вместо слов Торы, что Рахиль у к р а л а принадлежащих ее отцу идолов (Быт., 31: 19), Таргум мягко говорит, что она их з а б р а л а.

Две эти тенденции — всяческое оберегание репутации праотцев и еврейского народа в целом и удаление антропоморфизмов — наиболее ярко характеризуют Таргум Онкелоса. Помимо этого в Таргуме есть отдельные вставки, дополняющие текст оригинала и имеющие явно выраженный агадический характер. Причем далеко не всегда ясно, почему переводчик решил использовать именно эти элементы устной традиции, а не какие-либо другие. Приведем пример, когда источник Онкелоса не вызывает сомнений. Заповедь из книги Левит (Вайикра) "Пред сединой вставай и уважай лицо старца" (19:32) переведена так, будто речь идет о выказывании почтения знатоку Торы, а не просто человеку, достигшему преклонных лет. Переводчик здесь опирается на известное высказывание мудрецов, объясняющих, что "старец — это тот, кто приобрел мудрость".

Наряду с Таргумом Онкелоса большое распространение получил арамейский перевод книг Пророков Ионатана бен Узиэля. Два этих таргума чрезвычайно близки как по духу, так и с языковой точки зрения, поэтому есть все основания предполагать, что их авторы жили в одном и том же регионе и были более или менее современниками.

Имеется также еще один таргум Пятикнижия, который принято называть "Таргум Ионатана", хотя уже выяснено, что Ионатану (бен Узиэлю) он приписан по ошибке. Его другое название — "Таргум Иерушалми" (т. е. Иерусалимский перевод). Заметим, что оно вовсе не обязательно означает, что перевод осуществлен именно в Иерусалиме — Иерусалимский Талмуд, к примеру,

составлен вовсе не в Иерусалиме. Названия "Иерусалим" и "Эрец-Исраэль" служили синонимами, и потому можно с уверенностью утверждать, что текст этого таргума происходит из Эрец-Исраэль. Кто-то когда-то изобрел для него аббревиатуру "ТИ." — от "Таргум Иерушалми", а потом кто-то другой по ошибке расшифровал ее как "Таргум Ионатан" (благо арамейский перевод книг Пророков, принадлежащий Ионатану бен Узиэлю, был широко известен) — отсюда в дальнейшем и произошла путаница. В научных исследованиях в последнее время принято называть этот текст "Таргум, приписываемый Ионатану".

Вопрос о времени его создания очень запутан. С одной стороны, здесь можно обнаружить чрезвычайно древние пласты — вроде похвалы царю Иоханану Гиркану (135—104 гг. до н. э.), составленной, очевидно, еще при жизни царя. С другой стороны, встречаются не менее ясные указания на существенно более позднюю эпоху. Так, например, автор сообщает читателю, как звали жен Исмаила: Айша и Фатима — имена, известные нам из истории пророка ислама. Очевидно, переводчику важно изобразить Исмаила прародителем мусульман и потому он дает его женам имена соответственно жены и дочери Мухаммада. Судя по всему, таргум этот создавался в несколько этапов и претерпел целый ряд последовательных редакций, пока в результате первоначальный вариант (относящийся к периоду правления Хасмонеев) не приобрел — уже в эпоху ислама — окончательный вид. Как с литературной точки зрения, так и своим общим подходом к оригиналу, этот таргум существенно отличается от перевода Онкелоса. Здесь мы сталкиваемся с бесчисленными добавлениями к исходному тексту Священного Писания. Иногда это одно-два слова, но нередко встречаются весьма пространственные и существенные вставки. Порой исходный библейский

стих совершенно теряется под грузом дополнительных деталей, которыми его "украшает" переводчик. Значительная часть дополнений этого таргума не имеет параллелей в литературе мудрецов Талмуда, а многие из них имеют ярко выраженную фольклорную окраску.

Один характерный пример. По версии автора, перед тем как Каин убил Авеля, между братьями разгорелся спор, во время которого они обсуждали сложные теологические проблемы. Среди прочего, в этом таргуме Каин говорит: "Я готов согласиться, что в сотворении мира проявилось милосердие Божье, но я также вижу, что здесь, на земле, добрые дела человека ничего не решают, ибо суд вершится предвзято. Нет справедливого суда и нет праведного Судьи. Почему мое жертвоприношение оказалось негодно Богу, а твое было принято благосклонно?" На что Авель отвечает: "Есть справедливый суд и есть Судья праведный, нет никакой предвзятости". Появление такого длинного и тщательно выстроенного диалога в качестве дописка к словам Торы (Быт., 4:8) невозможно себе представить у Онкелоса, но в таргуме, приписываемом Ионатану, это обычное явление.

Дошли до нас и другие таргумы как Пятикнижия, так и других частей Священного Писания, но думаю, что и упомянутых сочинений вполне достаточно, чтобы читатель составил себе представление об этой весьма разнообразной и неоднородной группе текстов. Стимулом к их созданию послужил неоднократно упоминаемый в Талмуде обычай переводить на арамейский отрывки из Торы, зачитываемые в синагоге по субботам и праздникам. Обычно переводчик стоял рядом со чтецом, и члены общины слушали сначала, как звучит очередной стих на языке оригинала, а затем внимали словам переводчика (*метургеман*), зачастую содержащим не только буквальный перевод, но

и истолкование. Задачей метургемана было облегчить слушателям восприятие священного текста — в первую очередь тем, кто не владел ивритом и потому не мог понять слов Торы. Но еще раз подчеркнем: метургеман не ограничивался механическим переводом с одного языка на другой. Всякий раз, когда, по его мнению, это могло принести пользу слушателям, помочь проникнуть в смысл слов Торы, переводчик позволял себе перефразировать исходный текст, вносил добавления, призванные разъяснить темные места, и т. д. Достижению этих целей служили уже отмеченные нами тенденции избегать антропоморфных выражений по отношению к Богу и оберегать репутацию праотцев. Сюда можно добавить стремление затушевывать имеющиеся в Библии противоречия, попытки обойти теологические проблемы, подчеркивание особой важности тех или иных заповедей.

Похоже, что, насколько нам известно, метургеманы занимались своим ремеслом профессионально и переводческим трудом зарабатывали себе на жизнь. Их деятельность находилась под постоянным контролем мудрецов, которые следили за тем, чтобы перевод производился должным образом.

Таргумы в этом смысле могут служить важным свидетельством того, каким образом мудрецы Талмуда обучали народ (в данном случае при посредстве синагогальных переводчиков) основам своего учения. А это в свою очередь помогает восстановить тот общественно-культурный контекст, в котором протекала их деятельность. Выше отмечалось, что в таргумах мы обнаруживаем следы разнообразных аггадических традиций, причем многие из них нигде больше не зафиксированы. Все эти факторы, вместе взятые, указывают на чрезвычайную важность арамейских переводов Священного Писания для изучения аггады.

Наряду с таргумами существовал еще один жанр литературного творчества, связанный с жизнью синагоги. Это — т. н. *пиют*, поэтические тексты, призванные украсить общественную молитву, а также проведение таких обрядов как *брита-мила* (обрезание) или свадебная церемония.

Похоже, что чтение обязательных общественных молитв на определенном этапе превратилось в рутину: их проговаривали механически, не вдумываясь в слова. В такой ситуации *пиют* призван был оживить синагогальную службу, придать каждой молитве неповторимый характер. При этом если сегодня читают *пиютим* после обязательной молитвы, исключительно в качестве "украшения", то в древности существовала практика предоставлять иногда *пайтану* (сочинителю *пиютим*) декламировать поэтический текст, который *з а м е н я л* собой молитву, а не просто дополнял ее.

*Пайтан*, как правило, сочинял для каждого такого случая новый *пиют*, заряжая своим вдохновением остальных членов общины, которые тем самым получали возможность реализовать свою тягу к спонтанной, обновленной молитве. Темы для религиозной поэзии черпались обычно из известных *пайтану* аггадических источников — как письменных, так и устных. Так что, хотя с точки зрения формы, используемых литературных приемов и своего назначения *пиют* существенно отличается от Аггады, но его содержание и основные темы чрезвычайно ей близки. Ниже мы остановимся на этом сходстве подробнее.

В 1-й главе уже отмечалось, что *пиют* как жанр родился в Эрец-Исраэль. Первый из *пайтанов*, известный нам по имени, это Иоси бен Иоси (IV — V вв. н. э.). По-видимому, отец умер еще до

рождения ребенка, и потому мальчика называли в его честь (имеется в виду обычай называть детей только в честь родственников, которых уже нет в живых — *ред.*). С чисто поэтической точки зрения произведения Иоси бен Иоси довольно незамысловаты. В основном это *слихот* (покаянные молитвы) и другие тексты, написанные к "десяти дням раскаяния" (десять дней от Нового года [Рош-ха-Шана] до Судного дня [Иом-Киппура] — *ред.*). Особняком стоит необычно длинный пиют, называющийся "А в о д а" — подробное описание порядка богослужения первосвященника в Иерусалимском храме в Иом-Киппур. Как известно, в Мишне целый трактат, Иома, посвящен тому, что предписывается делать в этот день первосвященнику. Пайтаны передавали содержание Мишны в поэтической форме. Но Иоси бен Иоси прежде чем приступить собственно к описанию ритуала, сначала вкратце пересказывает всемирную историю, начиная от Сотворения мира до исхода из Египта и сооружения в пустыне Скинии Завета<sup>37</sup>. По-видимому, Иоси бен Иоси хочет сказать этим, что строительство Скинии (по образцу которой потом будет построен Храм), а точнее, проводимое в ней богослужение Судного дня, представляет собой вершину исторического процесса, вершину, к которой неуклонно вели все упоминающиеся до того в Библии события.

В свой краткий исторический очерк автор включает самые разнообразные сюжеты из Аггады, часть которых знакома нам по другим источникам, а часть встречается только у него. В качестве примера первого рода приведем описание знаменитого сна Иакова — сна, в котором Всевышний показывает Иакову лестницу, уходящую в небо (Быт., 28:10—17):



И вот стоит Избравший его  
(возвышаясь над спящим Иаковом)  
И говорит ему так: тебя защищу Я, Иаков  
(словно тень всегда с тобою пребуду).  
Святые же его, Иакова ради  
(по лестнице сходят и потом восходят  
обратно),  
Желая лик его лицезреть,  
(ибо на небесах сей лик запечатлен).

Во сне Бог (названный здесь Избравшим Иакова) стоит над устроившимся на ночлег Иаковом и обещает, что будет неотступно как тень следовать за ним и сохранит его в пути. Тем временем ангелы ("святые") спускаются с небес, чтобы увидеть Иакова, после чего поднимаются обратно. Их стремление увидеть праотца вблизи вызвано тем, что они уже видели образ его, начертанный на Троне Всевышнего. Загадочное предание, согласно которому лик Иакова запечатлен на небесах (и именно это обстоятельство побуждает ангелов сойти на землю), встречается также в мидрашах. Этот пюот позволяет нам уточнить "возраст" агадического сюжета — ведь когда жил Иоси бен Иоси нам достоверно известно.

Примерно на сто лет позже Иоси бен Иоси в Эрец-Исраэль жил другой пайтан — Яннай. Его произведениям свойственна уже гораздо большая поэтическая изощренность. Основу творчества Янная составляли т. н. *кровот* — особый род пюота, который читали вместо главной молитвы еврейского народа — Ш м о н е - э с р е ("Восемнадцать", т. е. "состоящая из восемнадцати благословений"). Исторически закрепившееся название не совсем точно отражает действительную структуру молитвы: в будние дни благословений девятнадцать, а в субботу и праздники — всего семь. Молитву эту также называют А м и д а, поскольку ее произносят стоя (от корня *а-м-д* — "стоять"). Шмоне-эс-

ре повторяют дважды во время каждой молитвы (за исключением вечерней — *Маарив*). Сначала каждый произносит молитву шепотом про себя, а потом человек, ведущий богослужение, *шалиах циббур*, зачитывает ее еще раз громко вслух. Яннай, по-видимому, хотел избавить молящихся от необходимости опять и опять выслушивать один и тот же текст, и поэтому сочинял новый поэтизированный вариант к каждой субботе и к каждому празднику. Задача была не из легких, и Яннаю приходилось черпать вдохновение из самых разных аггадических источников. Впрочем, не останавливался Яннай и перед поэтической обработкой чисто галахического материала. Вот, к примеру, отрывок из молитвы, сочиненной им для одной из суббот, когда в синагоге читали книгу Левит, в которой среди прочего обсуждается проблема нечистоты женщины в период менструации.

Верно сказано: за три греха в наказание  
Женщина мир оставляет, умирая при родах.  
За грех против святости халы<sup>38</sup>,  
И против свечей субботних,  
И еще если в дни отлученья<sup>39</sup>  
Себя соблюсти не умела.

Вот как то же самое сформулировано на прозаическом языке Мишны (Шаб., 2:6) "За три прегрешения женщины наказываются смертью при родах: за несоблюдение правил, связанных с нечистотой во время месячных, а также за небрежность в исполнении заповедей, касающихся халы и зажигания свечей".

Очевидно, что в данном случае источником Яннаю служила Мишна. Но для многих других тем его произведений не удастся найти параллелей в литературе мудрецов Талмуда. Вот, например, что говорит Яннай о чудесном жезле Аарона (Исх., 7:10):

Бросил Аарон жезл на землю  
и тот гибридом тройным враз обернулся:  
Гибридом гадюки с удавом морским,  
а голова — от кобры.

Нигде больше — ни в Талмуде, ни в мидрашах — мы не встречаем упоминания об этом превращении. Означает ли это, что Яннаю была известна какая-то не дошедшая до нас традиция или, наоборот, он сам выступает здесь в качестве зачинателя новой традиции?

Список пайтанов можно было бы продолжить. Некоторые из них (например, Элазар бен Калирб) стали знаменитостями, другие остались малоизвестными (Иосеф бен Нисим, Хадута бен Аврахам, Меворах бен Натан, Шимон бен Мигас). Отдельные пияутим были впоследствии включены в сиддуры и *махзоры* (сборники молитв к Рош-ха-шана и Иом-Киппур) многих еврейских общин, остальные сохранились лишь в древних манускриптах. После открытия Каирской генизы в руки исследователей попали многочисленные произведения этого жанра, и мы узнали имена десятков ранее неизвестных авторов. Все это свидетельствует о большой популярности такого рода литературы в эпоху Талмуда.

Мы имели возможность убедиться, что пияут является важным источником сведений об Аггаде. Вопрос о взаимовлиянии "поэтической" и "мидрашистской" областей изучен еще недостаточно и ждет своих исследователей. Однако, уже сейчас можно констатировать: поскольку авторы пияутим принадлежали к той же литературно-общественной среде, что и знатоки Торы, то понимание мира создателей Аггады невозможно без исследования современной им религиозной поэзии. Не исключено к тому же, что некоторые из мудрецов Талмуда и сами пробовали силы в пияуте (подобно тому

как они внесли свой вклад в составление канона молитв). А если так, то связь между творчеством пайтанов и Аггадой становится еще более очевидной.



## Глава десятая

### ГАЛАХА

Как читатель, наверное, заметил, мы описываем вокруг литературы мудрецов Талмуда концентрические, постепенно сужающиеся круги: начав с апокрифов, мы подошли теперь к Галахе, сердцевине творчества мудрецов той эпохи. Многие склонны толковать понятие "литература мудрецов Талмуда" расширительно, включая туда и тексты молитв, и таргумы, и пиютим (см. предыдущую главу). Но даже те, кто стремится понятие это по возможности сузить, признают наличие здесь двух неперенных составляющих: Аггады и Галахи.

В самом начале книги приводилось высказывание Х. Н.Бялика, из которого могло создаться впечатление, будто Галаха и Аггада суть два совершенно разных мира, два полярных и по существу несовместимых явления. "Если Галаха вечно хмурится, то Аггада, напротив, приветливо улыбается. Первая — воплощение Закона: требовательна, ригористична, тверда как железо; вторая — снисходительна, терпима, мягка словно масло, она — само милосердие... Если там — давящая сила предписаний, обязанность, которая поработывает, то тут — постоянное обновление, свобода, легкость, независимость... Там — сухость прозы... тут... царство чувства".

Следует, однако, помнить, что такую "черно-белую" картину поэт рисует в эссе, посвященном духовным проблемам современного ему еврейства, и

его рассуждения о Галахе и Аггаде, подчеркивание полярного различия между двумя этими феноменами не столько отражают результаты систематического исследования литературы мудрецов Талмуда, сколько служат орудием актуальной полемики. Поэтому следует относиться к ним с известной долей осторожности. Сначала мы попытаемся выявить некоторые **общие** для Галахи и Аггады основы и лишь потом поговорим как о различиях, так и о тесных связях аггадических и галахических мотивов.

Прежде всего отметим, что Аггадой и Галахой занимались как правило **одни и те же** люди. Одни и те же мудрецы (р. Акива, р. Иоханан, р. Папа и др.) упоминаются и в контексте Галахи, и в контексте Аггады. У некоторых из них оба "жанра" оказывались соединенными в буквальном смысле слова неразрывно. Так, про знаменитого тання р. Меира говорится, что он посвящал треть каждого своего урока Галахе, треть — Аггаде, а оставшееся время — притчам. О том, насколько такое "сочетание дисциплин" было тогда принято, косвенно свидетельствует и следующая история из Вавилонского Талмуда (БК., 60б):

Случилось как-то р. Ами и р. Аси беседовать с р. Ицхаком Напха. Говорит ему один: хотелось бы услышать от господина нашего слова Галахи, а другой говорит: нет, пусть лучше господин наш расскажет нам что-нибудь из Аггады. Начал р. Ицхак с Аггады — его тут же прервал один из собеседников. Перешел к Галахе — его прервал другой. Говорит он тогда им: знаете, на что это похоже? На историю, приключившуюся с одним человеком, у которого было две жены: старая и молодая. И вот молодая стала выдирать у него седые волосы [чтобы выглядел помоложе], в то время, как старая

— наоборот, принялась выдирать черные. Кончилось тем, что остался он совершенно лысым. Поэтому расскажу-ка я лучше что-нибудь такое, что будет по вкусу вам обоим...

И р. Ицхак дает толкование одного места из Торы, причем, как и обещал, в толковании этом обсуждение тонкостей Галахи (выводимой из священного текста) перемежается с Аггадой (которая говорит об утешении и воздаянии, ожидающих еврейский народ после прихода Мессии).

Очень редко тот или иной мудрец посвящал себя лишь одной из двух областей. Одним из них был, судя по всему, таннай р. Элазар ха-Модаи, от которого не сохранилось **ни одного** высказывания галахического характера, но его авторитет знатока Аггады был исключительно велик. Когда мудрецам не удавалось решить какую-нибудь запутанную аггадическую проблему, обязательно раздавался чей-нибудь голос: "Надо спросить Модай". То есть, вот придет р. Элазар и все разъяснит. Но такая узкая специализация была исключением, которое только подтверждает правило.

Характерен рассказ про р. Акиву, который как-то размышлял над словами "и вышла жаба и покрыла землю Египетскую" (Исх., 8:6). С точки зрения грамматики, слово "жаба" здесь не что иное, как **родовое имя** и никоим образом не означает одну отдельную жабу. Но именно тому факту, что слово это в единственном числе, р. Акива видит необходимость дать объяснение: "То была действительно **одна жаба**, — говорит он, — но она размножилась и потомство ее заполнило всю землю Египетскую". Речь, по его мнению, идет, таким образом, о существе, размножающемся со сверхъестественной быстротой. Р. Элазар бен Азария отреагировал на предложенную Акивой версию следующим образом: "Акива, что тебе до Аггады? Кончай с этим и займись язвами и ритуальной



нечистотой". Другими словами: Аггада не твоя специальность, вот галахические вопросы — это другое дело. И р. Элазар тут же предлагает свое истолкование стиха о жабе: "Вначале там действительно была одна жаба, но она свистнула [остальным жабам], и они все набежали" (Исх. Р., 10:4). Как мы видим, в отношении некоторых мудрецов бытовало мнение, что они сильнее в одной сфере и слабее — в другой. Но еще раз подчеркнем — **как правило**, они с успехом занимались обеими сферами.

Наглядным свидетельством тому служат дошедшие до нас тексты той эпохи. Даже те из них, которые принято относить к разряду галахических, включают — иногда довольно значительный — аггадический элемент. Это справедливо и в отношении Мишны — основы основ галахической литературы, фундамента, на котором возникли оба Талмуда — Вавилонский и Иерусалимский. В Мишне не только есть целый трактат Авот, представляющий собой чисто аггадическое произведение, но и в других трактатах тоже встречаются вплетенные в законодательную "ткань" текста мотивы, заимствованные из Аггады. Вот как, например, заканчивается трактат Таанит: "Не было у народа Израиля таких хороших дней, как пятнадцатое ава<sup>40</sup> и Иом-Киппур, когда одевались девушки в белые одежды — одалживали для такого случая, чтобы те, у кого нет своих, не чувствовали себя неловко... И выходили дочери Иерусалима в виноградники и танцевали там. И так они говорили: о, юноша, смотри как следует, кого ты выбираешь в жены. Не на красоту смотри, а на то, из какой семьи берешь девушку..."

А в трактат Сота, обсуждающий чисто галахические вопросы — о том, как поступать с неверными женами, — вдруг вклинивается упоминание о Самсоне, который соблазнился женской кра-

сотой (взял в жены красавиц-филистимлянок), из-за чего и лишился глаз. Или вдруг там же рассказывается о сыне Давида Авшаломе, слишком гордившемся своей роскошной шевелюрой и в конце концов погибшем из-за нее. Примеров такого рода вплетения в законодательную структуру Мишны аггадических мотивов (в данном случае доказываемая справедливость Божественного возмездия, осуществляемого по принципу "мера за меру") можно привести немало.

С другой стороны, бывает и наоборот: в казалось бы чисто аггадическом контексте вдруг затрагиваются вопросы религиозного законодательства. Так, комментируя историю жертвоприношения Исаака, Аггада попутно обсуждает тонкости *шихиты* (правил убоя скота), а рассказав о том, как дочь фараона спасла младенца Моисея из вод Нила, делает галахическое заключение о дозволенности приглашения к еврейскому ребенку нееврейской кормилицы.

Известно также, что проповедники в синагогах иногда предваряли основную, аггадическую часть своего выступления вопросом галахического характера (например: "Не разъяснит ли учитель наш насчет бега в субботу?" — то есть, можно ли бегать в субботу или нет, и т. п.). Таким образом, четко разделить тексты на галахические и аггадические зачастую оказывается довольно трудно — так же как трудно разделить мудрецов Мишны и Талмуда на "специалистов по Галахе" и "специалистов по Аггаде".

Более того, статус "знатока Торы" подразумевал в то время основательное знакомство и с Галахой, и с Аггадой. К примеру, про р. Иоханана бен Заккаю, основателя академии в Явне, рассказывают, что он "уделял внимание и Священному Писанию, и Мишне, и Гемаре [т. е. комментариям к Мишне, из которых впоследствии был составлен Талмуд], и Галахе, и Аггаде" (Сук., 28а). Такой "учебный

план” гарантировал, что выпускники Академии будут обладать обширной эрудицией не только в галахической части Устной Торы, но и в Аггаде.

Отметим, что при всем различии поставленных задач, характера аргументации, стиля, интонации — темы, которые обсуждаются и в Галахе и в Аггаде, одни и те же: суббота и праздники, молитвы, кашерность пищи, отношения между людьми, отношения между Израилем и другими народами, роль женщины в жизни общины, проблемы воспитания детей и т. д.

И в заключение отметим еще одну общую черту: речь идет об особом логическом аппарате, применяемом в обеих областях. В свое время была разработана целая серия “правил вывода” — т. н. *миддот* (ед. ч. *мидда*), — позволяющих тщательно изучить каждый библейский стих, не упустить ни одного из его возможных толкований. Амораи оставили потомкам целый ряд способов, используемых при толковании Торы. Один из них — *каль ва-хомер* (что можно перевести как “тем более”) — заключается в следующем: если в относительно простой и малозначащей ситуации А предписано следовать определенным правилам, то уж тем более эти же правила остаются в силе в случае более серьезной ситуации Б. Для нас в данном случае важно, что принцип *каль ва-хомер* включен как в “список 13 миддот”, которым пользуются при галахических построениях (формулировка этих правил приписывается р. Ишмаэлю), так и в “список 32 миддот”, определяющий основы аггадического толкования текстов. В обоих списках фигурирует и еще один важный принцип — т. н. *гзера шава* (“суждение по аналогии”), позволяющий делать конкретные выводы из того факта, что в Торе в различных контекстах появляется одно и то же слово.

Итак, мы видим, что Галахой и Аггадой занимались одни и те же люди и что в дошедших до нас текстах оба эти направления уживаются друг с другом. Более того, Аггада и Галаха обсуждают одни и те же темы, используя при этом идентичные логические приемы. Неизбежно напрашивается вывод о невозможности проведения четкой грани между Галахой и Аггадой. Наоборот, можно, видимо, констатировать наличие между ними глубокой внутренней связи.

Приведем пример такой связи. Аггада утверждает, что "еврей, даже если он согрешил, остается евреем". Имеется в виду, что даже к еврею, перешедшему в другую веру, следует относиться как к еврею. Этого общего характера высказывание послужило в более позднюю эпоху стимулом для обсуждения **правового статуса вероотступника**. Предположим, что его семья осталась верна иудаизму. Должен ли такой человек давать своей жене *гет* (документ о разводе)? Распространяются ли на него обязанности, связанные с левиратным браком? Вправе ли он выступать в качестве законного наследника своего отца? Может ли завещать имущество детям? Как мы видим, юридические нормы устанавливаются на основе чисто аггадического принципа.

А вот другой, не столь очевидный, но не менее характерный пример влияния, оказываемого Аггадой на Галаху.

Профессор Э. Э. Урбах<sup>41</sup> приводит его в одной из своих работ, где обсуждается история еврейского наследственного права. Согласно Торе, имущество, принадлежащее отцу, переходит в случае его смерти к сыновьям или внукам покойного (если никого из сыновей уже нет в живых). Дочери же получают свою долю только если у них нет братьев и они замужем за представителями их же собственного колена (в древности сохранялось разделение на-

рода Израиля на двенадцать отдельных колен, происходивших от двенадцати сыновей Иакова). Параллельно этому существовало также правило, предписывавшее при первой возможности выкупать проданное "на сторону" недвижимое имущество семьи. Оба эти закона отражают стремление закрепить за каждым родом принадлежащую ему недвижимость. Собственность должна не допустить смены владельца, сохранять свою "приписку", свое "имя". Таково в общих чертах законодательство Торы. Всякому, кто знаком с мнением мудрецов Талмуда по этому вопросу (установленные ими законы действуют и в наше время), сразу бросается в глаза, насколько их позиция расходится здесь с позицией Священного Писания. В Талмуде предоставление права наследования дочерям не обусловлено никакими условиями. Отец теперь вообще может лишить сыновей наследства и передать его в дар кому пожелает. Обязанность же выкупать проданное "на сторону" недвижимое имущество, обязанность, возлагаемая Торой на ближайших родственников, упоминается в литературе мудрецов Талмуда все реже и в конце концов вообще исчезает.

Мудрецы Талмуда, судя по всему, уже не видят необходимости в навечном закреплении земель, домов и других владений за определенной семьей или родом. Что же послужило причиной перемены ориентации? Почему с течением времени духовные вожди народа сочли необходимым изменить закон, установленный самой Торой? Наверняка, не обошлось без влияния определенных экономических и социальных факторов, но решающую роль, по мнению проф. Урбаха, сыграло тут учение о бессмертии души и загробном воздаянии, получившее развитие в постбиблейской традиции. Напомним, что согласно Торе человек получает воздаяние за свои поступки **в этом мире:** "Почитай отца твоего и

мать твою, чтобы продлились твои дни на земле...” — говорит книга Исхода (20:12). Наказание ли за грехи, награда ли за добрые дела — все это действует, пока душа человека еще не разлучена с телом. После же смерти человека ждет бестелесное, “тенивое” существование, где нет ни кары, ни вознаграждения, и которое и существованием-то в полном смысле слова назвать нельзя.

В рамках этой концепции законы о наследовании призваны оградить покойного от полного исчезновения в “царстве теней”, оставить для него место в единственно реальной земной жизни. Конечно, память об усопшем сохраняется в сердцах оставшихся членов семьи, но важно и другое: земельные владения, дом, другое недвижимое имущество продолжают быть “записанными” на его имя. По той же причине Тора придает столь большое значение левиратному браку: он гарантирует продолжение если не физического, то по крайней мере символического существования покойного — рождающиеся в таком браке дети считаются его наследниками со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Нетрудно заметить, что имущество, оставленное после себя покойным, рассматривается здесь в качестве своеобразного мемориала, воздвигнутого ему в этом мире, в качестве символа и гаранта продолжения “существования после смерти”.

В противоположность такому характерному для Священного Писания подходу, эпоху Талмуда отличает твердая вера в жизнь в Грядущем Мире, в полноценное существование, ожидающее человека после смерти. Вопрос о происхождении этой веры и о том, почему она завоевала в постбиблейский период столь прочные позиции в еврейском религиозном сознании, остается в значительной степени открытым, но во всяком случае мы можем констатировать: во времена таннаев о каре и вознаграждении говорят уже преимущественно при-

менительно к посмертному будущему: вместо воздаяния здесь, на земле, речь идет уже о райском блаженстве для праведников и, соответственно, муках ада для грешников. Умирая, человек больше не проваливается в бездну забвения, он продолжает существовать, но существование это имеет теперь другую форму. По-новому толкуются теперь и слова заповеди: "...чтобы продлились дни твои на земле...". Речь идет о Грядущем Мира, который — "весь добро". Естественно, что при таком подходе связь между бессмертием человека и оставаемым им после себя имуществом существенно ослабляется. Раз после смерти человек просто переходит от одного вида существования к другому и ему уже не грозит полное исчезновение, то совершенно незачем так старательно "увековечивать" его имя здесь, на земле, нет необходимости продолжать числить за ним земельные владения и другое имущество. Мы видим, таким образом, что поправки, внесенные мудрецами Талмуда в библейское законодательство, были в данном случае следствием изменений, происшедших в области вероучения (т. е. в области аггадической), что еще раз свидетельствует о наличии между Галахой и Аггадой глубинной внутренней связи.

Обратимся теперь к различиям между Галахой и Аггадой. Прежде всего отметим тот очевидный факт, что Галаха — в отличие от Аггады — обладает в сфере практической деятельности человека **обязывающей силой закона**. Конечно, принятие каждого конкретного галахического постановления было результатом длительного обсуждения, дискуссии, тщательного взвешивания всевозможных "за" и "против": иногда соображения отдельных — даже весьма уважаемых — авторитетов отвергались, потому что **большинство** думало иначе; иногда решающим оказывалось мнение мудрецов,

принадлежащих к **первым поколениям**, а возражения знатоков Торы, живших в более позднюю эпоху, отклонялись. Как бы то ни было, с того момента, как конкретный закон был принят, он становился обязательным для каждого, кто признает авторитет галахического законодательства как такового.

В Аггаде же нет и намека на такого рода обязательность. Мудрецы Талмуда выражались на сей счет недвусмысленно: "высказывая аггадическое суждение, человек ничего не запрещает и ничего не разрешает, не объявляет ничего ни чистым, ни нечистым"; "из Аггады не делают [галахических] выводов"; "на Аггаду не ссылаются [при вынесении законодательных решений]". За каждым индивидуумом сохранялось право отнестись к тому или иному рассказу Аггады в соответствии с собственным пониманием.

Есть и еще одно важное различие. Как уже отмечалось, в литературе мудрецов Талмуда часто встречаются длинные "родословия", предваряющие само высказывание (типа: р. А. передал от имени р. Б., который в свою очередь слышал это от р. В. и т. д.). Появление таких "многоступенчатых ссылок" отражает принципиальное правило, согласно которому "суд не может отменить решение, принятое ранее другим судом, разве что заседающие в нем судьи являются большими знатоками Торы и сам состав суда более многочислен". Подчеркивание укорененности высказываемого мнения в **давней традиции** связано еще и с господствовавшим ощущением, что первые поколения мудрецов превосходят своих последователей, а следовательно — к ним надо прислушиваться прежде всего. При такой установке, разумеется, чрезвычайно важно знать, кому принадлежит то или иное галахическое суждение — от этого будет зависеть и его, так сказать, "вес" при рассмотрении новых случаев и



степень его обязательности для потомков.

Что же касается Аггады, то здесь правило "не забудь указать на источник информации" соблюдалось куда менее строго. Современного понятия авторского права тогда не существовало, и знаток Торы, услышавший от своего коллеги интересный комментарий, красивую притчу или хлесткую поговорку, мог повторять их, когда выдавался подходящий случай, не считая нужным сообщать, из чьих рук он все это получил или извиняться за "плагиат". По словам мудрецов Талмуда, Тора была дана еврейскому народу в пустыне: как пустыня — "ничейная земля", так и Тора не имеет определенного владельца — она принадлежит каждому, кто хочет ее изучать.

Несколько слов об упомянутом ощущении упадка, деградации поколений, характерном для Галахи (похоже, что это ощущение сохраняется до сих пор). Знатоки Торы более поздних эпох считали себя недостойными великих предшественников: "Если про первых мудрецов можно сказать, что они были сынами ангелов, то мы — просто люди. А если уже они — всего лишь люди, то мы подобны ослам" (Шаб., 114б).

Чем дальше, тем глубже упадок, и поэтому никто не смеет идти против решений, вынесенных столетия назад. В Галахе мы никогда не найдем, чтобы кто-нибудь открыто выступил против мнения мудрецов более ранней эпохи. В крайнем случае могла иметь место косвенная критика, попытка **истолковать** слова предшественников таким образом, чтобы они стали соответствовать установкам самого истолкователя, но последний никогда не позволял себе заявить, что мудрецы прежних поколений ошиблись.

В Аггаде мы с таким отчетливым ощущением упадка почти не сталкиваемся. Более того, мудрецы более поздних эпох не колеблясь выступают против

своих предшественников. Так, во II в. н. э. известнейший таннай того времени р. Акива заявляет, что "поколение пустыни" — поколение вышедших из Египта, но так и не дошедших до Страны Израиля — не будет воскрешено при всеобщем воскресении мертвых, а р. Иоханан — в III в. н. э.! — не только с ним не соглашается, но и упрекает Акиву в том, что ему здесь "изменило благочестие"!

Приведем еще один пример. Р. Шимон, которого отделяли от эпохи великих учителей Хиллела и Шаммая четыре поколения, выражает удивление, как это прославленные мудрецы могли всерьез спорить между собой, что было создано раньше — земля или небо, когда совершенно ясно, — и тут он предлагает свое собственное решение проблемы — что они были созданы одновременно, подобно "кастрюле с крышкой".

В Аггаде, как мы видим, не возникало необходимости выносить однозначные, обязательные для всех, решения, не требовалось подсчитывать голоса "за" и "против", чтобы решить на чьей стороне истина. Здесь вполне могут сосуществовать рядом противоположные точки зрения, чего, разумеется, не может случиться в Галахе, которая по самой своей природе не терпит неясности и противоречий, — там волей-неволей приходится принимать одно и отвергать другое.

Обсуждается, к примеру, в аггадической литературе вопрос о том, какого именно числа родители пустили младенца Моисея плыть в корзине по течению Нила. Некоторые авторитеты считают, что это случилось 6-го сивана (т. е. в тот самый день, в который потом была дарована на Синае Тора), другие называют дату 22 нисана (день перехода через Красное море, седьмой, заключительный день праздника Песах). В Талмуде приводятся оба мнения, но поскольку они не несут никакой галахической нагрузки (из них не следует никаких пред-

писаний, норм поведения и т. п.), то не возникает необходимости решать, какая версия "истинна", — обе они остаются в равной степени легитимными.

Аналогичным образом обстоит дело и при обсуждении многих других проблем аггадического характера. Правила, регулирующие прием иноверца в лоно иудаизма, сформулированы четко и недвусмысленно — естественно, это ведь область закона, Галахи. А вот оценка прозелитизма в целом и религиозных достоинств прозелитов в частности — это уже вопрос общего, аггадического плана, и на него однозначного ответа не дается. Некоторые авторитеты жалуются, что "прозелиты обременительны для Израиля, как лишай", но раздаются и другие голоса, утверждающие, что "евреи для того и оказались рассеяны по миру, чтобы к ним там присоединились прозелиты". Вообще, что касается отношения к иноверцам, то Аггада сохранила полный спектр всевозможных точек зрения: от "нееврей, принимающий иудаизм и изучающий Тору, равен первосвященнику" и до "даже лучшего из неевреев — убей".

Последнее высказывание требует комментария, особенно если учесть, что его в последнее время цитируют в самых разных контекстах. Впервые это высказывание появляется в *Ме х и л т е* — там, где рассказывается, как фараон со своим войском гнался за уходившими из Египта сынами Израиля. В Торе говорится о шести сотнях колесниц, бывших в распоряжении преследователей, и мидраш задает по этому поводу вопрос: кому принадлежали запряженные в колесницы животные [кони]? Ведь сказано, что во время пятой казни — мора домашних животных — "вымер весь скот египетский". Может быть, они запрягли скотину, принадлежащую евреям? Нет, этого быть не может, ибо Моисей в свое время заявил фараону: "...и весь наш скот то-

же пойдет с нами". Отсюда делается вывод, что животные принадлежали богобоязненным египтянам — тем самым, которые вняли словам Моисея, предупреждавшего об очередной казни, и быстро согнали свои стада с полей домой, сохранив их таким образом в целости и сохранности. "Поэтому — цитирует мидраш р. Шимон бар Йохая — даже лучшего из неевреев — убей, даже лучшей из змей — размозжи голову". Логика ясна: смертельная опасность нависла над евреями именно из-за того, что у фараона оказалось под рукой достаточно скота, чтобы запрячь в колесницы, а скот-то, оказывается, принадлежал лучшим из египтян — благочестивым и богобоязненным.

Надо сказать, что резкое высказывание Шимона бар Йохая многим не давало покоя — начиная с первых поколений мудрецов Талмуда и вплоть до Нового времени. Некоторые предлагали более "мягкую" редакцию текста, который, по их мнению, должен был выглядеть так: "в о время в о й н ы даже лучшего из в р а г о в - н е е в р е е в — убей". Другие предпочитали несколько иначе расставить огласовки, получая в результате альтернативное прочтение: "хороший нееврей — это убитый нееврей", которое при всей своей проблематичности по крайней мере не содержало п р и з ы в а убивать неевреев.

Думается, однако, что все эти попытки "объяснить" и "оправдать" — а апологетическая направленность их очевидна — в общем-то излишни. Прежде всего надо принимать во внимание конкретный исторический контекст высказывания р. Шимона бар Йохая: р. Шимон жил в эпоху, когда остро ощущались трагические последствия поражения восстания Бар-Кохбы, и он сам лично жестоко пострадал от римлян — поэтому такая крайне враждебная по отношению к нееврейскому окружению позиция психологически вполне по-

нятна. Но даже не это главное. Р. Шимон бар Иохай выражает здесь всего лишь свое **личное ощущение**, которое не более "авторитетно", чем любое другое. Никогда никакое представительное собрание еврейского народа не придавало высказыванию р. Шимона силу закона. Его слова были и остаются личным мнением одного человека, которому всегда можно противопоставить имеющие совершенно иную направленность мнения других мудрецов.

Заметим, кстати, что в аггадической традиции позволялось противоречить не только другим, но и самому себе: с течением времени человек мог изменить мнение по какому-то вопросу, и никому не приходило в голову обвинять его в этом. Если бы подобное произошло в сфере Галахи, от мудреца потребовали бы объяснить такую непоследовательность, стали бы выяснять, нет ли возможности увязать между собой на первый взгляд противоположные высказывания, нельзя ли достичь какого-то компромисса. Аггада же, как правило, не чувствует нужды в сглаживании противоречий и, передав противоположные мнения в том виде, в котором они были высказаны, она переходит к следующей теме.

Вообще в Галахе ярко выражена логически выверенная **поступательная тенденция**: предшествующий слой законодательства служит основанием для следующего и т. д. Каждое поколение видит свою задачу в **продолжении** дела, начатого предшественниками: мудрецы Талмуда истолковывают, уточняют, применяют к новым обстоятельствам то, что в общей форме было уже сформулировано раньше. В Аггаде же на такое четкое направление развития указать нельзя, в ней скорее имеет место спонтанный рост, не подчиненный каким-либо определенным правилам. Правила эти не всегда удастся выявить даже внутри конкретной

аггадической темы — ведь в каждом поколении при ее обсуждении вновь и вновь высказываются совершенно противоположные точки зрения. Почти никогда мы не встретим в Аггаде сложной, создававшейся десятилетиями, а то и столетиями структуры — такая структура характерна лишь для Галахи.

И еще одно немаловажное различие. Занятия Галахой были, в основном, уделом узкого круга мудрецов, которые обсуждали запутанные вопросы религиозного законодательства, часть из которых имела чисто академический, оторванный от реальности характер. Аггада же всегда предназначалась не только для "профессионалов", но и для широкой публики. Характерная история рассказывается по этому поводу в Вавилонском Талмуде (трактат Сота, 40 а):

"Случилось р. Абаху и р. Хие проповедовать в одном и том же городе. Р. Абаху говорил об Аггаде, а р. Хия — о Галахе. Оставили все р. Хию и пошли слушать р. Абаху. Расстроился р. Хия. Говорит ему р. Абаху: знаешь, на что это похоже? На ситуацию с двумя торговцами: один продает драгоценные камни, а другой галантерею да бижутерию. Как ты думаешь, у кого из них не будет отбоя от покупателей? Разумеется, у галантерейщика..."

Р. Абаху считает, что Галаха подобна драгоценным камням, но ведь не каждый же день люди покупают жемчуг или бриллианты. Такие покупки человек делает в особо торжественных случаях, все предварительно обдумав и тщательно взвесив. Иное дело галантерейный товар — его хватают с ходу, не глядя. Такова, согласно р. Абаху, Аггада, ценность которой, соответственно, куда меньше, чем ценность Галахи: ее всякий понять может,

это популярный жанр, рассчитанный на простолюдинов.

Конечно, не надо забывать, что р. Абаху старается тут утешить расстроенного коллегу, но похоже, что слова его выражают до некоторой степени и позицию самого рассказчика приведенной истории. По-видимому, он солидарен с такой оценкой большей — в сравнении с Аггадой — "элитарности" Галахи и по собственному опыту знает, какая аудитория у той и у другой.

И, наконец, о стилистических различиях, о которых так хорошо сказал Бялик: в Аггаде — "сочность поэзии, разнообразие, постоянная смена настроений, красочность языка", в то время, как в Галахе — "сухость прозы, чеканная, раз и навсегда избранная форма, маловыразительный, лишенный нюансов язык". Отмеченные особенности стиля отражают принципиальное различие между двумя этими мирами: если Галаха исполнена серьезности — ведь здесь решаются вопросы закона, нередко вопросы жизни и смерти, то в Аггаде непременно присутствует элемент игры, допускается ироническая улыбка и легкость. Совершенно естественно поэтому, что Галаха и Аггада пользуются различными языковыми средствами.

Подведем итог. Галаха и Аггада представляют собой в рассматриваемую нами эпоху две самостоятельные сферы творческой деятельности, составляя в совокупности то историко-литературное целое, которое называют литературой мудрецов Талмуда. При всех — весьма существенных — различиях они неразрывно связаны друг с другом, имеют общую основу и общие корни. Можно сказать, что они — неким подобием двуликого римского Януса — являют нам разные стороны одного и того же феномена. Лишь рассматривая их в совокупности, обращая внимание и на глубокую

связь и на не менее глубокие различия между ними, мы сможем получить адекватное представление о сложном, многоликом мире мудрецов Талмуда.





## Глава одиннадцатая

### РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Говоря о том культурно-историческом контексте, в котором складывалась литература мудрецов Талмуда, следует упомянуть также о трех внешних по отношению к иудаизму культурах — раннехристианской, самаритянской и мусульманской — с которыми мудрецы Талмуда соприкасались. Этим трем культурам и будут посвящены последние главы книги. Сначала — о христианстве.

На протяжении долгого времени значительная часть адептов нового учения идентифицировала себя в качестве евреев, верных своему народу, Торе, а в своей Мессии видела продолжателя великого дела, начатого Моисеем и пророками. При такой установке христиане могли без особого труда оставаться интегральной частью еврейства. Между верящими в мессианство Иисуса и теми, кто не признавал его, тогда еще не наблюдалось особых различий в образе жизни и конкретно в том, что касалось соблюдения заповедей. Вожди еврейского народа видели в подобного рода сосуществовании серьезную опасность и делали все возможное, чтобы удалить христиан из своей среды. Так, к примеру, было решено внести дополнительное, девятнадцатое благословение в текст молитвы Шмоне-эсре. Благословение это, известное испокон веков, включало в себя проклятия в адрес врагов Израиля и просьбу об их истреблении. Но только в конце I в. н. э., когда новая вера стала набирать силу и

резко возросло число ее приверженцев, мудрецы академии в Явне присоединили к списку "врагов Израиля" также "еретиков", т. е. евреев-христиан и прочих христиан (из язычников). Теперь проклятие было обращено и к ним тоже:

"И да не будет надежды доносчикам, и все веротступники пусть немедленно сгинут, и все враги народа твоего да будут в скором времени истреблены". В некоторых сохранившихся от тех времен версиях Шмоне-эсре, происходящих из Эрец-Исраэль, прямо упоминаются "христиане" — дабы не оставалось никаких сомнений, кого надо понимать под "веротступниками".

И все же следует отметить, что процесс размежевания иудаизма и христианства был долгим и сложным. Надо полагать, что на протяжении I и II вв. н. э. евреи и христиане продолжали жить бок о бок, находя какую-то форму сосуществования. Тот факт, что приверженцы обеих религий подвергались преследованиям со стороны римских властей, тоже в известной мере способствовал их "совместимости".

В начале IV в. христианство превращается из гонимой секты в господствующую религию Римской империи. Видимо, лишь тогда и происходит окончательный разрыв с иудаизмом. Отныне они противостоят друг другу, причем конфликт ясно осознается обеими сторонами, а христианство к тому же пользуется обретенным политическим влиянием для организации гонений на еврейство.

На фоне такого развития событий менялась и форма контактов между иудаизмом и христианством, которые осуществлялись по двум направлениям: 1. Пока приверженцы обеих религий еще сосуществовали в каких-то единых рамках, христиане много **заимствовали** из еврейской традиции. Объяснялось это вполне понятным желанием подчеркнуть связь новой религии с иудаизмом,

представить ее как законное продолжение учения Моисея. 2. После окончательного разрыва место заимствований заняла полемика, подчеркивающая **различия**, более того, полярную противоположность иудаизма и христианства. Разумеется, четкой временной границы здесь не существует — упомянутые тенденции зачастую действуют параллельно.

С другой стороны, невозможно указать на следы каких-либо заимствований из христианских источников в еврейских книгах. Мудрецы Талмуда, естественно, не желали принимать ничего, что было связано с христианством, и тем самым играть на руку христианской пропаганде. Заимствования из христианства, возможно, все-таки имели место, но гораздо позже, в средние века, когда разрыв между двумя религиями уже давно стал свершившимся фактом. Трудно представить себе нечто подобное в рассматриваемую нами эпоху.

Говоря о литературе раннего христианства, следует прежде всего остановиться на главном ее тексте — Новом Завете. Как известно, христиане включили в свой священный канон все 24 книги Библии (называемой ими Ветхим Заветом), а также ряд апокрифов (см. гл. 2). К этому был добавлен Новый Завет — двадцать семь книг, написанных между 70 и 150 гг. н. э., то есть за очень короткий исторический промежуток, особенно в сравнении со столетиями, отделяющими древнейшие пласты Библии от времени ее канонизации. Отметим также, что Новый Завет создавался в эпоху, непосредственно прилегающую к той, в которую происходили в нем события. Большая часть вошедших в него текстов была с самого начала написана по-гречески, т. е. на языке господствовавшей в то время культуры. Но есть и такие, которые, вероятно, являются переводами с еврейского или арамейского оригинала — в их греческом языке можно обнаружить субстрат семитского синтаксиса и лексики. Отме-

тим в скобках, что в христианстве тоже есть свои апокрифические книги — сочинения, близкие по тематике к каноническим, но по разным причинам в канон не включенные.

В состав Нового Завета входят, среди прочего, 13 посланий апостола Павла (еврейское имя которого было Шаул). Возможно, что не все они на самом деле написаны Павлом, но для нашего обсуждения это принципиального значения не имеет. Павел был евреем, воспитанным в эллинистическом духе. Приняв новую веру, он внес решающий вклад в разработку христианского вероучения, придав ему особый, отличный от иудаизма, характер. Некоторые исследователи считают, что ему принадлежит тут даже более значительная роль, чем самому Иисусу — основателю христианства. Не исключено, что не будь Павла, уделом христианской секты стало бы забвение — так же, как постигло забвение секту Мертвого моря или другие отколовшиеся от еврейского народа группы.

Вернемся, однако, к посланиям Павла (кстати, этот литературный жанр не встречается у мудрецов Талмуда). Адресованы они либо кому-то из христиан-современников апостола, либо той или иной христианской общине — такие общины возникали тогда во всех концах Римской империи. Автор часто обращается к недавно принявшим новую веру, ободряет их и поддерживает советом. Здесь же, в посланиях, закладываются основы христианского богословия, объясняется мессианская направленность христианства, его отношение к иудаизму, к заповедям Торы и т. д. Чтобы придать дополнительный вес своим словам, Павел часто подкрепляет их ссылками на Священное Писание. Вот характерный пример:

Ибо написано [в Торе]: "Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной".

Но который от рабы [Исмаил], тот рожден по плоти; а который от свободной [Исаак], тот по обетованию..." Далее Павел сравнивает Исмаила с союзом ("заветом"), заключенным Всевышним с еврейским народом на Синае. Исаак же для него олицетворяет Новый Завет, заключенный через посредничество Иисуса. "...Как тогда рожденный по плоти гнал рожденного по духу, — продолжает Павел — так и ныне... Что же [по этому поводу] говорит Писание? "Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной" (Послание к Галатам, 4:22—30).

Здесь явственно слышен отголосок популярного еврейского предания постбиблейской эпохи, говорящего о вражде между Исмаилом и Исааком (и видящего в этой вражде символ отношений Израиля с другими народами). Да и ссылки на библейский текст Павел дает в манере, сходной с тем, как это обычно делалось в ту пору — в Талмуде и Мидрашах: высказанная мысль подтверждается соответствующей цитатой, предваряемой словами: "ибо сказано", "как написано", "как говорит Писание". Кстати, Павел цитирует не слишком точно — в Торе (Быт., 21:10) повеление изгнать рабыню и ее сына звучит иначе.

Многие исследователи Нового Завета указывают на наличие в нем мидрашистских элементов. Это вовсе не удивительно: ведь и сам Павел-Шаул, и многие адресаты его посланий были евреями и выросли на традиционных методах толкования Торы. Этими методами они продолжали пользоваться и после принятия христианства.

Однако еще больший интерес представляют для нас Евангелия, точнее первые три из них — от Матфея, от Марка и от Луки (т. н. синоптические). Принято считать, что синоптические Евангелия написаны между 68 и 95 гг. н. э. В них приводятся

разные — иногда практически совпадающие, иногда противоречащие друг другу — версии высказываний Иисуса, событий его жизни, смерти на кресте и воскресения. Можно сказать, что речь идет не просто о расхождении в деталях, но по существу о различных подходах авторов к образу своего героя — и это при том, что прошло совсем немного времени с тех пор, как Иисус проповедовал в Галилее и Иерусалиме — сменились какие-нибудь одно-два поколения! Сравнительный анализ текстов, попытки выявить лежащую в их основе единую литературную традицию, а также определить, какие исторические реалии скрываются за ними, — излюбленные темы исследователей Нового Завета.

Евангелие от Матфея, написанное ок. 85 года, считается наиболее близким по духу и основным установкам иудаизму. На его примере мы видим, насколько раннее христианство было пронизано заимствованиями из еврейской традиции. Вот как Матфей рассказывает о рождении Иисуса (2:1 — 16):

Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят: где родившийся Царь Иудейский? Ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему. Услышав это, Ирод царь встревожился, и весь Иерусалим с ним. И собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал у них: где должно родиться Христу? Они же сказали ему: в Вифлееме Иудейском, ибо так написано через пророка... [приводится цитата из Библии]. Тогда Ирод, тайно призвав волхвов, выведал от них время появления звезды... Ангел Господень является во сне Иосифу [мужу Марии, матери Иисуса] и говорит: встань, возьми Младенца и Матерь Его, и беги в Египет... Тогда Ирод... послал избить всех младенцев в Вифлееме и во

всех пределах его, от двух лет и ниже, по времени, которое выведет от волхвов”.

Рассказ этот поразительным образом напоминает аггадические предания, связанные с рождением Моисея (Исх. Р., 1): там придворные жрецы-звездочеты тоже заранее узнают о рождении еврейского младенца, которому суждено спасти свой народ из рабства, и предупреждают фараона о грозящей трону опасности. Согласно мидрашу, когда Моисей родился, дом наполнился сиянием — то был знак свыше, что это необычный ребенок. Фараон, опасаясь, как и Ирод, за свою власть, не оставляет без внимания предсказание звездочетов и приказывает уничтожить всех еврейских детей. Но Бог не дает младенцу-Моисею погибнуть, устраивая так, чтобы он не попал в руки ищущих его смерти...

Все эти мотивы вновь и вновь всплывают в самых различных аггадических историях (иногда в них фигурируют и другие библейские персонажи, в частности, Авраам), и похоже, что автор Евангелия совершенно сознательно перенес на своего героя (которого он считал Мессией) то, что было принято рассказывать про Моисея. Матфей хотел тем самым представить Иисуса ”вторым Моисеем”, дающим народу — подобно своему великому предшественнику — новую Тору. Евангельский текст дает нам неопровержимое доказательство того, что уже в I в. н. э. соответствующие аггадические сюжеты (рождение Моисея, предсказание звездочетов, злой умысел царя, чудесное спасение) были широко распространены. Весьма важная информация, если учесть, что в еврейских источниках они оказываются зафиксированными лишь в более поздний период.

В другом месте Матфей приводит слова Иисуса, сравнивавшего своих современников с жителями Ниневии: ”Ниневитяне восстанут на суд с родом



сим и осудят его, ибо они покалялись от проповеди Иониной..." (12:41). То есть поколению Иисуса не будет оправдания на суде, потому что они — в отличие от ниневитян, внявших увещаниям пророка Ионы, — пренебрегли посланным к ним новым пророком и не послушали его. Интересно, что ту же самую идею мы обнаруживаем и в мидраше Эй х а Р а б б а, где автор (от имени Всевышнего) так говорит о Иерусалиме: "Разве не следовало бы ему взять пример с Ниневии, города Ионы? Одного лишь пророка послал Я туда, и уже они все покалялись. Сыны же Израиля, живущие в Иерусалиме... скольких пророков Я к ним посылал [и они не раскаялись]!" (Плач Р., птихта 32). По-видимому, Иисус использовал здесь издревле существовавший в иудаизме мотив противопоставления Ниневии и Иерусалима — противопоставления, говорящего не в пользу последнего. Разумеется, он внес определенные коррективы, отвечающие конкретным обстоятельствам и общему направлению его учения.

Один из самых знаменитых текстов Нового Завета это Нагорная проповедь (в Евангелии от Матфея ей соответствуют главы 5—7). Большая часть проповеди находится в полном согласии со взглядами мудрецов Талмуда. Если не знать заранее, что приводимые ниже отрывки взяты из Евангелия от Матфея, то довольно трудно уловить отличие от аналогичных высказываний в Талмуде и мидрашах:

— Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (5:48).

— Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний день сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы (6:34).

— Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего (7:5).

А вот, для сравнения, что говорят мудрецы Талмуда:

— Как он [Всевышний] милосерден, так и ты будь милосердным (Шаббат, 133б).

— Сотворивший день сотворит для этого дня и заработок (Танхума, Бешалах, 2).

— Довольно для каждого часа его собственной заботы (Брахот, 9б).

— Говорит ему: вынь застрявшую у тебя в зубах щепочку. А он ему на это: вынь сначала бревно, которое торчит у тебя из глаза (Бава Батра, 15б).

На иврите сходство еще более разительно.

Сходство слов Иисуса с высказываниями мудрецов Талмуда очевидно. Это и неудивительно, если учесть, что он был близок к кругам мудрецов, живших в Галилее, и в Нагорной проповеди нашли отражение их идеи.

Текст Нового Завета существовал уже в эпоху таннаев, то есть задолго до завершения Талмуда. Ученым удалось установить довольно точно даты создания различных составных частей Нового Завета, благодаря чему он становится чрезвычайно ценным подспорьем при изучении аггадической литературы вообще и ее связей с ранним христианством в особенности. Связи эти, впрочем, прослеживаются не в одном только Новом Завете — при обращении к более позднему периоду в поле зрения исследователя попадают также произведения отцов церкви, к которым мы и обратимся сейчас.

Общим именем "отцов церкви" принято называть большую группу христианских религиозных учителей и писателей, живших в странах Средиземноморского бассейна во II—VII вв. н. э. (в еврейской истории этот период называют эпохой амораев). Заметим, что термин "отцы" встречается и в

Мишне (один из трактатов которой так и называется "Авот", т. е. "Отцы"), где он обозначает группу мудрецов, сформулировавших основы еврейского вероучения.

Усилиями же отцов церкви были развиты различные направления вероучения **христианского**. Их произведения написаны на греческом, латинском, сирийском и других языках. Разнообразие жанров тут чрезвычайное: богословские трактаты, комментарии к Библии, проповеди, религиозная полемика, сочинения историографического характера и т. д. В этих произведениях нередко фигурируют идеи, почерпнутые из иудаизма. Иногда речь идет о заимствовании и усвоении (продолжение тенденции, отмеченной нами в Новом Завете), но гораздо чаще ценности иудаизма упоминаются теперь в полемическом контексте: они опровергаются и отвергаются как ошибочные. То обстоятельство, что и еврейские знатоки Торы, и христианские комментаторы анализировали один и тот же текст Священного Писания, делало споры еще более ожесточенными. Представители каждой религии стремились доказать, что именно их подход к Библии является истинным, именно он дает ключ к пониманию замысла Всевышнего.

В качестве примера упомянем одного из первых отцов церкви — Оригена (185—254 гг. н. э.). Жил он в Александрии, но неоднократно бывал и в Эрец-Исраэль (в Кесарии), где у наставника-еврея изучал иврит и основы еврейской религии. Оригену принадлежит многотомный комментарий к Священному Писанию, а также целый ряд богословских трактатов апологетического свойства. В своем комментарии к Песни Песней (написан по-гречески, но до нас дошел в латинском переводе) Ориген говорит, что в этой книге следует различать два смысловых плана. В плане историческом речь идет о взаимоотношениях Всевышнего с еврейским на-

родом, в плане духовном Песнь Песней — это гимн возвышенной, свободной от страстей любви души человеческой к Духу Божьему. Говоря об "историческом плане", христианский писатель в значительной степени повторяет еврейских толкователей, видевших в этой книге поэтическую аллегорию взаимоотношений Творца и народа Израиля. Судя по всему, благодаря такому истолкованию и оказалось возможным включить в библейский канон текст, на первый взгляд представляющий собой образец вполне светской любовной лирики. Ориген, естественно, приспособливает предложенную аллегорию для своих целей, заменяя "народ" Израиля на "Церковь Христову". Вот как он объясняет первую строку Песни Песней ("Да лобзает он меня лобзанием уст своих"):

"Это слова Церкви, которая как бы говорит: я уже пресытилась теми дарами, что получала прежде, и приданым своим и подарками, присланными женихом... Ибо уже с давних пор, когда только начала я готовиться к свадьбе с царевым сыном... его святые ангелы предоставили себя всецело в мое распоряжение... и служили мне... В день же обручения они принесли мне в подарок Тору... Но сейчас я молю Тебя [обращается Церковь к Царю Небесному]: пошли уже его самого, пусть не говорит больше со мной через служителей своих, через ангелов и пророков, но пусть придет сам... и вложит слова из уст своих прямо [так Ориген истолковывает слова "лобзанием уст своих"] в мои уста..."

Христианский характер толкования очевиден — перед нами просьба о даровании нового откровения взамен данной на Синае Торы. Синайский завет рассматривается здесь лишь как первая ступень на пути к заключению брачного союза между Богом

и Избранной Общиной. Любопытно сравнить это с проповедью р. Иоханана — мудреца, жившего в Эрец-Исраэль в середине III в. н. э., т. е. в то время, когда жил Ориген. Р. Иоханан объяснял упомянутый стих следующим образом: "Невеста здесь это народ Израиля, стоящий у горы Синай. Как если бы царь собирался взять в жены девушку из благородной семьи... и отправил к ней посланца. Тот передал предложение царя, но девушка сказала: ...хочу услышать все слова эти от него самого... Итак, Израиль и есть та самая невеста... посланец — это Моисей, а царь — не кто иной, как Всевышний, да будет Он благословен" (Шир ха-Ширим Рабба).

Идея, как видим, сходная: народ Израиля (у Оригена — христианская церковь) просит удостоить его контакта с Богом — на сей раз без всяких посредников. И автор еврейского мидраша, и христианский писатель используют при толковании текста один и тот же аллегорический метод.

Подобных примеров, свидетельствующих о чрезвычайно высоком "удельном весе" в произведениях Оригена идей, почерпнутых из иудаизма, можно привести множество. Иногда он перерабатывает идеи в соответствии с нуждами христианской апологетики, иногда сохраняет в изначальном виде — в основном, когда намеревается подвергнуть их критике и объявить ошибочными. Встречаются у него также следы преданий явно еврейского происхождения, которые не зафиксированы в дошедших до нас текстах литературы мудрецов Талмуда. С этой точки зрения труды Оригена — как и другие "внешние" источники — могут не только служить свидетельством распространенности аггадической традиции, но и помочь в определении "возраста" различных ее составляющих.

Несколько слов еще об одном отце церкви — Иерониме. Он приехал в Эрец-Исраэль в 386 году,

стал настоятелем монастыря в Бет-Лехеме (Вифлееме) и жил здесь до самой смерти (ум. ок. 420 г.). Опять же с помощью преподавателей-евреев (одного из них он называет по имени — Бар Ханина) Иероним выучил иврит, используя потом приобретенные знания при переводе Священного Писания на латынь, переводе, который получил название Вульгата. В том, что Иероним был хорошо осведомлен о толкованиях Библии, принятых среди еврейских мудрецов, легко убедиться, читая его собственные комментарии. Многочисленные сведения, явно почерпнутые у своих наставников-иудеев, приводит он и в сочинениях, посвященных истории и географии Эрец-Исраэль.

Пока еще нет фундаментального исследования, в котором были бы собраны и расклассифицированы все те знакомые по литературе мудрецов Талмуда сюжеты и мотивы, которые встречаются также и у отцов церкви. К примеру, Оригену откуда-то известно предание, утверждающее, что Иов был современником Моисея, а Иероним повторяет известную аггадическую версию о том, что слова "...Исаак вышел в поле гулять" (Быт., 24:63) надо понимать так, что он удалился из стана, дабы в уединении и тиши молиться Богу.

Другой отец церкви, Ефрем Сирин (306—373) говорит, что сыновья Аарона Надав и Авиху заплатились жизнью (Чис., 3:4) за то, что вошли в Скинию Завета пьяными — версия, которая тоже встречается в Аггаде. Примеры такого рода можно множить и множить. Речь почти наверняка идет о заимствованиях, причем, заимствованиях как из письменных еврейских источников, так и из устной традиции мудрецов, с которой христианские писатели были, как видно, неплохо знакомы. Опять-таки благодаря тому, что нам известны даты жизни отцов церкви, появляется возможность уточнить "возраст" целого ряда приводимых ими аггадических преданий.

Раннехристианская литература зачастую помогает не только более точной датировке, но и лучшему пониманию высказываний мудрецов Талмуда. Профессор Урбах в своей книге "Мудрецы Талмуда" (на русском языке вышла в издательстве "Библиотека-Алия" — *ред.*) приводит следующий пример. В Иерусалимском Талмуде есть мнение, что "покаяние жителей Ниневии не было подлинным" (Таан., 2:5). То есть они лишь **сделали вид**, будто решили встать на путь праведности. Нельзя не заметить, что версия эта прямо противоречит самому смыслу книги Ионы. Книгу эту, кстати, читают в синагогах в Иом-Киппур (называемый также Днем Покаяния) — еще одно свидетельство того, что в еврейской традиции господствует мнение об **искренности** жителей Ниневии. Более того, приведенное высказывание из Талмуда противоречит и Мишне, считающей (Таан., 2:1), что в период засухи надо настойчиво призывать людей раскаяться в дурных делах, причем подкреплять эти призывы ссылками именно на книгу Ионы, рассказывающую, как одумавшиеся грешники были спасены от смерти.

Возникает вопрос, что же заставило Иерусалимский Талмуд пойти против уже сложившейся традиции и перетолковать библейский рассказ в принципиально ином духе? По мнению проф. Урбаха такой поворот был вызван нуждами **полемики** против христианства, которое — как мы могли понять по приведенной выше цитате из Нового Завета, — "подняло на щит" нееврейских жителей Ниневии, противопоставив их евреям, соплеменникам Ионы. В рассказе о покаянии жителей Ниневии христианская церковь видела указание на то, что именно необрезанные язычники придут к пониманию истины и будут спасены, в то время как евреи останутся глухи к призыву Всевышнего "исправить пути свои". Чтобы лишить

оппонентов возможности использовать этот мотив для нападков на иудаизм, Иерусалимский Талмуд предлагает альтернативное прочтение книги Ионы. Напомню, что выше у нас уже был случай (см. гл. I) отметить, какую исключительно важную роль сыграла еврейско-христианская полемика в развитии Аггады.

Борьба между иудаизмом и христианством, этими религиями-сестрами (или, скорее, матерью и дочерью) продолжалась многие столетия. Отголоски ее слышны не только в трактатах отцов церкви, но и в сочинениях, вышедших из кругов мудрецов Талмуда. Получить адекватное представление о духовном мире создателей Аггады можно, лишь учитывая этот постоянный "полемический фон".





## **Глава двенадцатая**

### **САМАРИТЯНСКАЯ И МУСУЛЬМАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРЫ**

Наряду с христианской следует упомянуть также две другие сопредельные культуры, связь которых с литературой мудрецов Талмуда общеизвестна: самаритянскую и мусульманскую.

Литературное наследие самаритян весьма обширно: молитвы и религиозная поэзия на иврите, арамейском и арабском языках; сочинения, посвященные истории самаритянского народа; религиозные трактаты, где обсуждаются богословские проблемы, вопросы законодательства, а также общается масса сведений о нравах и обычаях самаритян; словари и грамматики; и, наконец, комментарии к Торе и ее перевод на самаритянский диалект арамейского языка. Во всех этих жанрах отчетливо прослеживается влияние еврейской традиции, этой вечной соседки-соперницы. Ведь оба народа не только в течение многих столетий жили бок о бок, но и их культуры построены по существу на одном и том же основании: вере в данное Моисею на Синае откровение и приверженности к изучению Торы.

Наиболее почитаемые книги у самаритян это Пятикнижие (сохранившийся у них текст Торы не во всех деталях совпадает с принятым в иудаизме) и его уже упоминавшийся арамейский перевод. Как известно, в самаритянский канон не были включены другие части Священного Писания (книги Про-

роков и Писания) — это одно из тех принципиальных расхождений, которые привели к окончательному разрыву с иудаизмом. Лишь книга Иехошуа бин-Нуна почитается самаритянами и удостоилась особого статуса. Следующую ступеньку в литературной иерархии самаритян занимает Слово Марко — сочинение некоего мудреца по имени Марко, жившего в Эрец-Исраэль в III—IV вв. н. э. Слово Марко написано на самаритянском диалекте арамейского языка и представляет собой нечто вроде мидраша на большую часть Пятикнижия. Впрочем, помимо собственно мидрашистских толкований, здесь можно также встретить рассуждения на самые разные темы, проповеди, размышления философского, богословского, а также назидательного плана.

Повествование Марко охватывает ту часть Торы, где действует Моисей — от видения тернового куста в пустыне и до его смерти (в дальнейшем станет ясно, чем объясняется такая избирательность). Благодаря многочисленным отступлениям мы попутно узнаем о распространенных среди самаритян верованиях, знакомимся с образцами культовой поэзии, обычаями. Перед нами разворачивается настоящая антология самаритянской культуры той эпохи — эпохи, когда, напомним, духовными наставниками соседей-евреев были амораи.

Многие из приводимых у Марко преданий, по всей видимости, заимствованы из еврейских источников или же он — как и мудрецы Талмуда — воспринял их вместе с древней традицией, общей для обоих народов. К последней относятся, в частности, уже упоминавшиеся апокрифы и псевдозаписи. Вот один из примеров параллелей между Словом Марко и мидрашем. Согласно Торе, когда войско фараона стало настигать подошедших к Красному морю евреев, Моисей обратился к народу со следующими словами: "...стойте и увидите

спасение Господне... ибо египтян, которых видите вы ныне, более не увидите вовеки. Господь будет воевать за вас, а вы молчите" (Исх., 14:13, 14). Марко комментирует это так:

— Там, на берегу моря, раскололись сыны Израиля на три партии. Каждая настаивала на своем, и каждой Великий пророк [Моисей] возражал соответственно ее требованиям. Одни кричали: "Давайте вернемся назад и будем служить египтянам как прежде". На это сказал им Моисей: "Египтян... более не увидите вовеки". Другие предлагали: "Давайте убежим от египтян в пустыню". Им сказал Моисей: "Стойте и увидите спасение Господне!" И, наконец, были среди сынов Израиля люди, готовые к битве: "Давайте, — говорили они, — поднимемся и сразимся с египтянами". Но Моисей сказал им: "Господь будет воевать за вас, а вы молчите!"

Версия Марко о разброде в народе и, соответственно, членение речи Моисея на три части опирается, очевидно, на древнюю традицию. Причем, видимо, более древнюю, чем та, что зафиксирована у танаев, где вождю израильтян приходится иметь дело с **четырьмя** разными группировками: "Там, на берегу, раскололись они на четыре партии. Одни предлагали броситься в море, другие вернуться в Египет, третьи сразиться с преследователями, а были такие, что хотели поднять при приближении врага крик" (Мехилта, 2). Здесь Моисей тоже вразумляет каждую группу в отдельности — в частности, советуя "поднять крик" он говорит: "А вы молчите!"

Мы видим, что согласно самаритянскому комментарию, народ выдвинул в тот критический момент три предложения: сразиться с врагом, бежать с поля боя или пойти на безоговорочную капитуляцию. С другой стороны, еврейский источник

делит заключительную фразу "Господь будет воевать за вас, а вы молчите!" на две части и таким образом вводит в рассказ четвертую категорию израильтян. Нельзя не отметить, что предложение "поднять крик" выглядит в этом контексте довольно надуманным (неубедительной представляется и попытка истолковать его как призыв "молиться Богу" — ведь тогда совершенно непонятно, почему Моисей его забраковал?). Так что скорее всего версия Марко представляет собой традицию в ее первоначальном виде. Это один из многих случаев, когда Слово Марко позволяет проследить за историей становления аггадических преданий.

Приведем также описание возвращения в Египет Моисея и Аарона после того, как братья встретились в пустыне на горе Господней (Исх., 4:27). Здесь прозаическое повествование уступает у Марко место гимну ликования:

— О, как радостно видеть вас вместе  
на землю Египта вступивших.  
Подобьем двух ангелов Божьих,  
когда-то Содом посетивших.  
С наступлением вечера в пределы Содома  
посланцы вступили  
И открыли вместилище Божьего гнева—  
да прольется на всех обитателей града.  
Также к вечеру Моисей с Аароном  
вступили в Египет,  
Вместилище чтобы возмездья открыть —  
да поразит всю державу.  
Два ангела посланы были Содом уничтожить,  
Моисей с Аароном — погубить фараонов  
Египет.  
Когда-то у Лота в Содоме опресноки  
ангелы ели,  
Моисей с Аароном в Египте праздник  
опресноков справили.

Утром вывели ангелы Лота из города в горы,  
Моисей с Аароном народ еще затемно вывели.  
Пусть вовек и повсюду они прославляемы  
будут.

Небеса и земля пусть наполнятся славой  
братьев!

Мне не удалось обнаружить, чтобы кто-нибудь в еврейской литературе проводил параллель между посещением ангелами Содомы и вступлением Моисея и Аарона в Египет. Не встречал я и упоминания о том, что братья пересекли границу именно вечером. Не исключено, конечно, что Марко — пользовавшийся помимо всего прочего известностью как поэт — следовал здесь за свободной игрой вдохновения и стал зачинателем совершенно новой традиции. Но есть не меньшие основания предполагать, что какие-то мотивы он позаимствовал готовыми — либо из доступных ему, но до нас не дошедших еврейских книг, либо непосредственно из бесед с евреями.

А теперь вернемся к вопросу, почему наш автор выбрал для комментария именно ту часть Торы, где центральной фигурой является Моисей. Дело в том, что в самаритянской теологии вождю Исхода, через которого было дано Синайское откровение, отводится совершенно особое место. Для самаритян Моисей на все века остается единственным подлинным пророком — выше уже отмечалось, что книги других пророков священными не признаются и в самаритянский канон не входят. Уникальность призвания Моисея входит в число религиозных постулатов наряду с единством творца, Божественным происхождением Торы и святостью горы Гризим<sup>42</sup>. Есть у самаритян и учение о Мессии, носящем имя Та х а в, что можно перевести как "тот, который возвращается" или "тот, который возвращает к Богу", "тот, кто побуждает к по-

каянию". Но и этот образ в их сознании тесно связан с образом Моисея — подчеркивается, что Мессия будет "пророк на подобие Моисея". Под влиянием этой доктрины Моисей и стал центральной фигурой всей самаритянской литературы, что заметно, в частности, и по Слову Марко.

Итак, Моисей стал главным героем религиозной традиции самаритян. Кроме того, как отмечалось в предыдущей главе, раннее христианство видело в Иисусе не иначе как "нового Моисея". В свете всего этого, учитывая атмосферу постоянной культурно-религиозной полемики, становится понятным, почему в самом иудаизме образ Моисея оказался напрочь лишенным какого бы то ни было мессианского ореола. В картине будущего спасения, рисуемой еврейской религией, есть место и пророку Илии, царю Давиду и Мессии из рода Иосифа (призванному начать дело, которое завершит Мессия из рода Давида), и другим персонажам, но только не Моисею. Это тем более удивительно, что ведь казалось бы кто, как не человек, сыгравший решающую роль в том, первом, избавлении, должен был оказаться в народном воображении связанным и с избавлением грядущим?

Но нет, в литературе мудрецов Талмуда мы не встречаем даже намека на это — за исключением буквально единичных высказываний во второстепенных сочинениях. О Моисее не упоминается даже в пасхальной Хаггаде — не потому ли, что текст этот не только рассказывает об Исходе из Египта, но и пронизан упованием на мессианское спасение? Похоже, что иудаизм — в поисках альтернативы закрепившимся у самаритян и в раннем христианстве воззрениям — был вынужден свести на нет мессианскую составляющую образа Моисея, закрепив за ним ограниченный статус вождя народа, имеющего отношение исключительно к событиям далекого прошлого.

Упомянем еще один самаритянский текст — книгу Астир. Книга написана по-арамейски (название ее, впрочем, заимствовано из арабского языка и означает "рассказы") и представляет собой хронику истории человечества от Сотворения мира и до Исхода из Египта. В центре повествования фигуры Адама, Ноя, Авраама и опять-таки Моисея. Здесь также дается подробное описание границ Эрец-Исраэль и приводится ряд пророчеств о будущем. Сочинение это написано в начале мусульманской эпохи, хотя впоследствии возникла традиция, приписывающая авторство самому Моисею. Книга Астир содержит массу материала, дополняющего и поясняющего библейское повествование. Как и следовало ожидать, встречается множество параллелей с еврейскими источниками — вполне вероятно, что имело место прямое заимствование. Вот, к примеру, как автор этой книги описывает путешествие Авраама и Сарры в Египет (Быт., гл. 12):

— Сразу после этого Авраам спустился в Египет... Тамошние женщины увидели Сарру и стали превозносить ее красоту в присутствии мужчин, а уж те передали фараону... "И взята она была в дом фараона". Во время пребывания Сарры во дворце, явлены были многие знамения... и у фараона отнялась речь... Был там один гадатель-ворожей по имени Тортес. Говорит он: "Где-то здесь находится слуга Божий Всевышнего [имея в виду Авраама] — из-за него и случилась эта напасть". Тогда открылась Сарра и поведала, что жена она Аврааму... Дар речи вернулся к фараону, и он начал говорить... Это Авраам помолился за царя Египетского, и тот вмиг исцелился...

По сравнению с библейской версией тут появилось несколько новых мотивов (ср. с переработкой того же сюжета во Внешнем свитке к книге Бытия,



гл. 5). Обратим внимание на два из них. Согласно Торе, "Египтяне увидели, что она [Сарра] женщина весьма красивая; увидели ее и вельможи фараоновы, и похвалили ее фараону" (Быт., 12: 14, 15). Наш же автор, желая подчеркнуть исключительную скромность Сарры, утверждает, что красоту ее лицезрели одни только женщины, а уж мужчины узнали с их слов. Тенденция всячески подчеркивать скромность Сарры свойственна и еврейским источникам, что психологически легко объяснимо, учитывая проблематичность этой истории с пребыванием Сарры во дворце фараона. Согласно некоторым мидрашам, Сарра была настолько стыдлива, что даже муж не знал, насколько она хороша, и убедился в этом совершенно случайно — увидев ее отражение в водах Нила. По другой версии, Авраам осознал, что женат на красавице, лишь услышав, как ею восторгаются египтяне. И все же традиции, полностью идентичной той, что зафиксирована в Астире, обнаружить не удастся, так что она, возможно, отражает специфические реалии общества, к которому принадлежал автор книги.

Другая характерная деталь: самаритянский писатель вводит в повествование элементы, заимствованные из другого библейского рассказа — рассказа о сходном происшествии, случившемся с Авраамом и Саррой в Гаре (Быт., гл. 20). Там тоже Сарру, выдавшую себя за сестру Авраама, забирают в царский дворец, и снова ее спасает вмешательство свыше. Именно там в Торе говорится, что исцеление пораженного недугом царя произошло благодаря молитве Авраама (Быт., 20: 17). Оттуда и заимствует автор Астира эпизод с молитвой, украшая им историю с фараоном. Заодно он опускает "неудобное" упоминание о подарках, полученных Авраамом в счет выкупа за "сестру" — благо в параллельном сюжете с царем Гара подарки

вручаются супругам после возвращения Сарры мужу — так сказать, в порядке компенсации за пережитое, а никак не в качестве выкупа.

Надо отметить, что в литературе мудрецов Талмуда очень часто при свободном пересказе библейских историй используются элементы, заимствованные из других — и даже не обязательно связанных с ними — сюжетов Священного Писания. Так что в этом смысле не только темы, выбираемые самаритянским автором, но и его метод работы с текстом Торы оказывается чрезвычайно близок аггадическому. Если он и не опирался здесь непосредственно на какие-то древние еврейские источники, то во всяком случае шел по пути, проторенному создателями мидраша.

Взаимосвязь литературы мудрецов Талмуда с самаритянской литературой с особой силой проявилась в еврейско-самаритянской полемике, сосредоточенной главным образом на вопросе о святости горы Гризим и ряде других проблем. Однако тема эта — так же, как тема полемики иудаизма с христианством, — требует отдельного рассмотрения, выходящего за рамки настоящей книги.



Около 635 года н. э. мусульмане вырвались за пределы Аравийского полуострова и в течение короткого времени захватили значительную часть тогдашнего цивилизованного мира. Под их властью оказались также Вавилония и Эрец-Исраэль — главные еврейские центры той эпохи. Религия новых правителей не являлась чем-то диаметрально противоположным иудаизму и потому совершенно естественно, что между двумя культурами установились довольно тесные связи, начался процесс взаимовлияния. Однако начало контактов

следует отнести к более раннему периоду — Мухаммад, основатель новой религии, встретился с осевшими на Аравийском полуострове евреями и христианами уже в самом начале своего жизненного пути. От них, а также от их единоверцев, прибывавших туда с торговыми караванами, Мухаммад позаимствовал массу религиозных идей, которые он потом широко использовал при написании Корана — книги, ставшей Священным Писанием мусульман.

114 глав Корана (по-арабски — с у р) содержат основы мусульманской теологии и религиозного законодательства. Помимо этого в нем обсуждаются самые различные вопросы и, в частности, рассказывается о предшественниках Мухаммада — тех, кого он подобно себе считал пророками: Адаме, Ное, Аврааме, Исааке и Иакове, Исмаиле, Иосифе, Моисее, царях Давиде и Соломоне, Иисусе из Назарета и других. Именно эта часть Корана представляет для нас особый интерес, поскольку здесь отчетливо прослеживается влияние еврейских и христианских литературных мотивов.

Среди ученых нет единого мнения, относительно того, насколько глубоки были познания Мухаммада в том, что касалось иудаизма и христианства, и действительно ли он находился в таком тесном контакте с проживавшей на юге Аравии чуть ли не с библейских времен еврейской общиной. Одни исследователи доказывают, что он, черпая, так сказать, полными пригоршнями из иудейских (и христианских) источников, прекрасно разбирался в предмете. Другие — наоборот, склонны считать, что знания Мухаммада были беспорядочными, что получил он их из вторых, а то и третьих рук и представление об иудаизме (и христианстве) имел чрезвычайно поверхностное. Как бы то ни было, но факт остается фактом: в десятках мест Корана отчетливо прослеживается влияние еврейской тра-

диции. Что же до основных положений мусульманской веры (вечность и единство Бога, значение молитвы и регулярного паломничества к Святым местам, заповедь о подаении милостыни и многое другое), то их зависимость от вероучения двух предшествовавших исламу монотеистических религий очевидна.

Приведем для примера фрагмент из Корана:

— И сказал Бог: Адам! Живи отныне вместе с женой твоей в Саду Эдемском и вкушайте на здоровье все, что только душа пожелает. Лишь к этому вот дереву не приближайтесь, дабы не согрешить вам.

На этом и уловил их Сатана, подстроив так, что изгнаны они были из Сада, в котором сперва пребывали... Но Адам, поняв чего ожидает от него Всевышний, раскаялся и обратился к Нему, ибо Он милосерден и прощает грешников... (сура 2:33—35).

Разумеется, основой послужил для Мухаммада рассказ Торы о пребывании Адама и Евы в Райском Саду, но есть здесь и элементы, заимствованные из еврейской традиции постбиблейской эпохи. К их числу относится отождествление Змея с Сатаной и утверждение о том, что первый человек раскаялся и что Бог простил ему грех. Как говорит по этому поводу мидраш Брешит Рабба: "Открыл ему Пресвятой, да будет Он благословен, врата покаяния" (21:6). А Мидраш Танхума замечает: "Намекнул [Господь Адаму], чтобы тот покался..." (Тазриа, 11).

— [Так говорит Бог:] Мы послали Моисея к фараону, Хаману и Кораху (Чис., гл. 16), дав ему власть совершать чудесные знамения, но те сказали, что он просто колдун и лжец. И когда пришел к

ним Моисей, который воистину был послан Нами, они повелели умертвить его, а вместе с ним всех сыновей верующих в Бога [имеются в виду евреи], оставив в живых лишь детей женского пола...

Перед нами яркая картина злосердечия и гордыни нечестивых земных правителей и их приспешников. Мухаммад соединил здесь приказ фараона утопить в Ниле младенцев мужского пола со злодейским умыслом Хамана уничтожить весь еврейский народ. Не исключено, что такое смешение сюжетов произвели те, кто донес эти еврейские предания на юг Аравийского полуострова, но, может быть, это и изобретение самого Мухаммада. В любом случае не обошлось тут без влияния широко распространенного аггадического рассказа, согласно которому у фараона были три главных советника. С ними он совещался перед тем, как издать декрет, предписывающий бросать в реку новорожденного [у евреев] сына (Исх., 1:22). Правда, в качестве советников в мидраше фигурируют другие библейские персонажи — к примеру в Шмот Рабба (1:12) это Билам, Иов и Итро — будущий тесть Моисея. Но существует также предание, объединяющее, подобно Корану, Хамана с Корахом: "Два человека прославились своим богатством... Корах у израильтян и Хаман — у народов мира" (Бамидбар Рабба, 22:6, и др.). У Мухаммада, как мы видим, сюжеты Библии перемешались с аггадическими мотивами постбиблейской эпохи и таким образом родилась новая литературная традиция.

Примеров подобного рода можно привести множество. Они свидетельствуют о том, что к началу VII в. еврейские предания проникли даже в самые отдаленные регионы тогдашнего цивилизованного мира, претерпев, разумеется, по мере распространения ряд метаморфоз. Конечно, когда в Коране мы

сталкиваемся с достаточно древними сюжетами, то очевидно, что основатель ислама заимствовал их либо из иудаизма, либо из христианства. Однако, если речь идет о литературных мотивах более позднего происхождения (появляющихся, скажем, в еврейских источниках только в VIII в.), то ситуация существенно усложняется: вполне возможно, что на этом этапе уже наоборот Коран повлиял на еврейских авторов.

Связи между двумя культурами еще более укрепляются, становятся еще более разносторонними в период последующего бурного расцвета мусульманской литературы, когда появляются комментарии к Корану (т. н. Тафсир), исторические хроники и записи устных традиций, касающихся жизни Мухаммада и его учеников.

Влияние ислама особенно заметно в мидраше Пиркей де-рабби Элиэзер, созданном, по всей видимости, в VIII в. (приписывание авторства таннаю р. Элиэзеру не имеет под собой исторических оснований). У некоторых встречающихся в этом мидраше мотивов (например, рассказ о том, что фараон не утонул вместе со всем египетским войском в Красном море, а спасся) имеются прямые параллели в мусульманской литературе. А вот, что говорит этот мидраш (гл. 30) о взаимоотношениях Авраама и Исмаила:

— Послал Исмаил привезти ему жену из степей Моава... И было имя жены Иса... По прошествии трех лет отправился Авраам навестить сына, клятвенно пообещав Сарре, что лишь заедет ненадолго к нему в стан и даже с верблюда сходить не будет.

До места он добрался в полдень, застав дома одну лишь невестку. "Где Исмаил"? — спрашивает [не открываясь ей]. "Отправился, — отвечает невестка, — с матерью [Агарью] финики с пальм собирать". Говорит ей Авраам: "Дай мне немного

хлеба и воды напиться, а то душа моя изнемогла от перехода через пустыню". "Нет у меня ни хлеба, ни воды", — отвечает Иса. Говорит ей тогда: "Вернется муж, перескажи ему наш разговор и еще скажи, что вот, дескать, приезжал тут один старик из земли Ханаанской, хотел тебя, Исмаил, повидать и передал, что у тебя в доме порог [т. е. жена] не в порядке". Вернулся муж, и Иса пересказала ему все, что случилось. Передала и слова заезжего гостя про порог... Развелся с ней Исмаил. Тогда мать привела ему жену из дома отца своего. Звали ее Фатума.... Прошло еще три года, и опять отправился Авраам... [и снова застал дома одну лишь невестку]. Говорит ей: "Дай мне немного хлеба и воды напиться, а то душа моя изнемогла от перехода через пустыню". Она тут же все принесла и подала ему. Помолился тогда Авраам Богу о сыне своем, и снизошло благословение на дом Исмаила, и был он с тех пор полон всякого добра... Когда вернулся муж и рассказала ему Фатума о происшедшем, то понял Исмаил, что отец по-прежнему его любит и жалеет.

Слегка искаженные здесь имена Фатима и Айша имеют непосредственное отношение к биографии Мухаммада: первая была его дочерью, а вторая — одной из жен. Совершенно очевидно, что еврейский автор хочет представить Исмаила в качестве библейского прототипа основателя ислама. Именно для этого он снабжает свой рассказ деталями из жизни Мухаммада, но по ошибке называет жену именем дочери. Кстати, мнения исследователей по поводу этого фрагмента разделились: одни утверждают, что перед нами оригинальное еврейское предание, другие же считают, что сюжет заимствован из исламской культуры.

Так или иначе, в Пиркей де-рабби Элиэзер мы обнаруживаем весьма своеобразное отношение к

мусульманству — отношение, которое никак нельзя назвать однозначным. С одной стороны, налицо полемические выпады против ислама: всячески подчеркивается, что Авраам в стане Исмаила даже не сошел с верблюда, то есть визит фактически не состоялся (слегка завуалированная критика мусульманской традиции, согласно которой ряд мест на Аравийском полуострове был освящен посещением Авраама). Но с другой стороны, говорится о непреходящей любви Авраама к Исмаилу, о том, как он скучал по нему и молился о его благополучии.

В 32-й главе мидраш в имени Исмаил (ивр. Ишмаэль — "Бог услышит") усматривает намек на то, что "в будущем Господь услышит вопль [еврейского] народа, притесняемого потомками Исмаила. Но, с другой стороны, отрицается — в противовес мнению многочисленных авторитетов эпохи Мишны и Талмуда! — что Исмаил погряз в идолопоклонстве.

\*       \*

\*

Как мы имели возможность убедиться, аггадическая литература вовсе не была замкнутым, наглухо изолированным от окружающего мира культурным феноменом. На протяжении столетий ее развитие протекало в контакте с сопредельными литературными традициями. Как внешние по отношению к иудаизму мусульманская, самаритянская, раннехристианская литературы, так и произведения, созданные членами секты Мертвого моря и последователями еврейского Тайного Учения, — все они в совокупности образуют тот литературный контекст, который позволяет составить правильное представление об Аггаде, созданной мудрецами Талмуда.





**Список сокращений  
названий книг Библии, мидрашей,  
трактатов Талмуда  
(составлен в соответствии  
с Краткой Еврейской Энциклопедией)**

Ам. — Амос  
БК. — Бава Камма  
Быт. — Бытие (Брешит)  
Быт. Р. — Брешит Рабба  
Гит. — Гиттин (трактат)  
Дан. — Даниил (Даниэль)  
ИБН. — Иисус Навин (Иехошуа бин-Нун)  
Иех. — Иезекиил (Иехезкель)  
Исх. — Исход (Шмот)  
Исх. Р. — Шмот Рабба  
Песнь — Песнь Песней (Шир ха-Ширим)  
Песнь Р. — Шир ха-Ширим Рабба  
Плач — Плач Иеремии (Эйха)  
Плач Р. — Эйха Рабба  
Пс. — Псалмы (Тхиллим)  
Псах. — Псахим (трактат)  
Пси. дрК. — Пикта де-рабби Кахана  
I Сам. — I Самуил  
Санх. — Санхедрин (трактат)  
Суд. — Судьи  
Сук. — Сукка (трактат)  
Таан. — Таанит  
ТИ. — Талмуд Иерушалми (Иерусалимский)  
Хаг. — Хагига (трактат)  
I Ц. — I Цари  
II Ц. — II Цари  
Шаб. — Шаббат (трактат)  
Эккл. — Экклесиаст (Кохелет)



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> **Хиллел** (кон. I в. до н. э. — нач. I в. н. э.) — великий законоучитель. Оказал сильное духовное влияние не только в области этики и религии, но и в вопросах гражданского права и экономики. Многочисленные ученики Хиллела именовались Бет-Хиллел. О разногласиях школ Хиллела и Шаммая см. примеч. 12.

<sup>2</sup> **Мишна** — свод законодательных установлений Устной Торы (см. примеч. 3), передававшийся изустно на протяжении многих веков и кодифицированный р. Иехудой ха-Наси (см. примеч. 11) около 220 г. н. э. На основе Мишны были составлены Иерусалимский и Вавилонский Талмуды.

<sup>3</sup> **Устная Тора** — Устный Закон; в отличие от Письменного Закона, т. е. свода содержащихся в Библии предписаний, совокупность установлений, введенных комментаторами Библии, жившими во II—V вв. н. э.

<sup>4</sup> **Цунц** Леопольд (Иом Тов Липман; 1794—1886) — историк, один из основателей "научного иудаизма".

<sup>5</sup> **Мессия** — в религиозных представлениях иудаизма идеальный царь, потомок царя Давида, который явится на землю тогда, когда все евреи одновременно станут праведниками или грешниками. С приходом Мессии связывается надежда на восстановление разрушенного царства Израиля, на соединение рассеянных по миру еврейских изгнанников на Земле обетованной, на установление всеобщего мира и благоденствия.

<sup>6</sup> **Диаспора** (греч.; букв. "рассеяние"), или галут (ивр.; букв. "изгнание") — постоянное пребывание значительной части еврейского народа вне Эрец-Исраэль; собирательное название стран рассеяния, т. е. мест проживания евреев за пределами Эрец-Исраэль.

<sup>7</sup> **Тайное Учение** — Каббала, эзотерическое еврейское теософ-

ское учение с выраженными элементами мистики и магии.

<sup>8</sup> **Самаритяне** — народ, ведущий свое происхождение от евреев, оставшихся в родных местах после уничтожения ассирийцами Северного Израильского царства, и представителей самых разных народов, переселенных на опустевшие земли захватчиками. Заселяли, в основном, одну из центральных областей Эрец-Исраэль — Самарию (Шомрон), отчего и получили свое название. Еще в V в. до н. э. окончательно отделились от еврейского народа. Многочисленный в древности народ, самаритяне насчитывают сегодня всего около 500 человек.

<sup>9</sup> **Мидраш** — название двух методов изучения Торы, а также названия сборников, содержащих результаты ее изучения этими методами. Первый метод, мидраш Галаха, состоял в следующем: мудрецы толковали написанное в Торе, приводя при этом различные законы, передаваемые устной традицией. До наших дней дошло четыре сборника, содержащих результаты изучения Торы методом мидраш Галаха: Мехилта де-рав Ишмаэль и Мехилта де-рабби Шимон бар Йохай (оба эти сборника — комментарии к книге Исход), Сифра, или Торат коханим (к книге Левит), Сифрей (к книгам Числа и Второзаконие). Кроме того до нас дошли также отрывки из сборников Сифрей Зута, Мехилта де-арайот и др.

Второй метод, мидраш Аггада, заключался в комментировании Священного Писания так, что при этом не выводились какие-либо конкретные законы. Аггадический материал, не вошедший в Талмуд, собирался в отдельные книги, которые были составлены в V—XIII вв. В более поздние времена появились сборники аггадического материала, уже записанного в прошлом. Аггадическая литература весьма обширна. Перечислим лишь важнейшие из сборников. Мидраш Рабба — мидраш на Тору и на пять книг Писаний — Руфь, Экклесиаст, Песнь Песней, Плач Иеремии и Эсфирь. Составлен в Эрец-Исраэль во II—III вв. н. э. Мидраш Танхума — мидраш на Тору. Составитель — рабби Танхума, живший в Эрец-Исраэль в IV в. н. э. Книга толкует недельные главы Торы, рассматривая галахические вопросы, содержащиеся в каждой из них. Пиркей де-рабби Элиэзер — повествование о происходившем со дней сотворения мира и до Исхода евреев из Египта, составленное по хронологическому принципу и добавляющее к написанному в Торе множество дополнительных фактов, сохраненных устной

традицией. Этот мидраш составлен в XIII в. в одной из мусульманских стран. Псикта де-рабби Кахана — мидраш на те отрывки из книг пророков, которые читаются в синагоге в праздники и в примыкающие к праздникам субботные дни. Составлен в V в. н. э. в Эрец-Исраэль. Мидраш Техиллим — толкование большей части книги Псалмов; составлялся на протяжении многих столетий. Мидраш Мишлей — толкование книги Притчей Соломоновых; написан в Вавилонии в эпоху, последовавшую за составлением Талмуда, т. е. позже V в. н. э. Мидраш Шмуэль — толкование книги пророка Самуила; составлен в XI в. в Эрец-Исраэль на основе древних источников. Ялкуп Шимони — поздний сборник, составленный около 1250 г. рабби Шимоном из Франкфурта на основе различных древних агадических источников, многие из которых не сохранились.

<sup>10</sup> **Бахер Вильгельм** (Биньямин Зеев, 1850—1913) — ученый-семитолог. Жил в Венгрии. В 1877 г. стал профессором Будапештской раввинской семинарии, с 1907 г. — ее директором. Опубликовал ряд работ по истории возникновения Агады, Талмуда и мидрашей, по истории иврита в средние века и др.

<sup>11</sup> **Иехуда ха-Наси** (известен также как Раббену ха-кадош — “наш святой учитель” или просто рабби; 2-я пол II — нач. III вв. н. э.) — великий законоучитель, собиратель и редактор Мишны. Согласно агадической легенде, родился в тот день, когда умер мученической смертью р. Акива. Как современники, так и последующие поколения относились к Иехуде ха-Наси с величайшим благоговением, ставя его в один ряд с Маттитяху Хасмонеем (см. примеч. 20), Мордехаем и Эсфирью, спасшими от гибели еврейскую общину в V в. до н. э.

<sup>12</sup> **Шаммай** (кон. II — нач. I вв. до н. э.) — выдающийся законоучитель, глава Верховного суда, основатель школы толкования Устного закона Бет-Шаммай. Шаммай был современником и оппонентом Хиллела. Дискуссии школ Бет-Шаммай и Бет-Хиллел охватывали основное содержание Устного закона последних двух-трех поколений периода Второго храма. Разногласия между школами касались вопросов личной жизни, браков и разводов, молитв и жертвоприношений, гражданского и уголовного права, ритуальной чистоты и т. д.

<sup>13</sup> **Бытие** (Брешит) — первая книга Торы (Пятикнижия). Четыре остальных книги Торы: Исход (Шмот), Левит (Вайикра), Числа (Бамидбар) и Второзаконие (Дварим). Кроме Торы, в Священ-

ное Писание входят книги пророков и Писания.

<sup>14</sup> **Храм** (в Иерусалиме) — религиозный центр евреев, построен в X веке до н. э. при царе Соломоне. Так наз. Первый храм был разрушен вавилонскими войсками в 586 г. до н. э. Так наз. Второй храм. был восстановлен в 516 г. до н. э. и разрушен римлянами в 70 г. н. э.

<sup>15</sup> **Вавилонский плен**, или **пленение** — насильственное переселение тысяч евреев в Вавилонию в 597—586 гг. до н. э. во время покорения Иудейского царства Навуходоносором II.

**Левиты** — потомки Леви, сына Иакова, служившие в Иерусалимском храме в качестве певчих, музыкантов, стражей и т. п. (но не жрецов).

<sup>16</sup> **Храмовая гора** — гора в Иерусалиме, на которой стояли Первый и Второй храмы. С Храмовой горой традиция связывает целый ряд событий еврейской истории: здесь Авраам должен был принести в жертву Исаака, Иаков видел свой пророческий сон и др.

**Махпела** — пещера в Хевроне, в Иудее, купленная Авраамом у сыновей Хета для захоронения Сарры; впоследствии стала семейным склепом наших праотцев. Одна из святынь еврейского народа.

**Цфат** — город в Галилее, северной части государства Израиль. Первые упоминания о нем восходят к эпохе Второго храма. В XVI в. стал крупным центром еврейской учености. Сегодня насчитывает около 16000 жителей.

<sup>17</sup> **Лод** — город в центральной части Израиля. Впервые упоминается в египетских надписях XV в. до н. э. В эпоху Второго храма был важным культурным центром Эрец-Исраэль, в котором жили многие мудрецы Талмуда. Еврейская община существовала в Лоде непрерывно на протяжении многих столетий. Сегодня в нем живет ок. 40000 человек.

<sup>18</sup> **Хаскала** (букв. "просвещение") — общественное движение еврейской интеллигенции, зародившееся в Германии в конце XVIII в., распространившееся по Восточной Европе в XIX в. и ставившее своей целью соединение традиций иудаизма со светской образованностью.

<sup>19</sup> **Кахана Аврахам** (1874—1946) — историк, исследователь Библии и иврита. Уроженец Украины, с 1923 г. жил в Эрец-Исраэль. В 1936—37 гг. вышло подготовленное им собрание

апокрифов. Для этого собрания он выполнил часть переводов с греческого на иврит и составил введение и комментарий ко всем включенным в собрание книгам.

<sup>20</sup> **Хасмонеи** — священническая семья (позднее династия царей), глава которой, Маттитяху, поднял в 167 г. до н. э. народное восстание против Антиоха IV Эпифана, приведшее к созданию независимого Иудейского царства. По имени сына Маттитяху Иехуды Маккавея эта борьба получила название "восстание Маккавеев".

<sup>21</sup> **Масада** (ивр. "мецада" — укрепление) — цитадель у южной оконечности Мертвого моря, построенная царем Иудеи Иродом в 37 — 31 гг. н. э.) на вершине скалы. Во время Великого восстания (Иудейской войны — 66 — 73 гг. н. э.) против власти Рима Масада являлась последним оплотом повстанцев. Ее защитники покончили с собой, не желая сдаваться в плен.

**Гениза** (букв. "хранилище") — место хранения пришедших в негодность свитков и книг (Торы, Талмуда, молитвенников и пр.). Наиболее знаменитая гениза была обнаружена в конце XIX в. в синагоге "Эзра" в Фустате (старый Каир).

<sup>22</sup> **Святая Святых** — небольшая, отгороженная завесой часть Иерусалимского храма, где хранились скрижали Завета (две каменные плиты, на которых, согласно библейскому преданию, был высечен текст Десяти заповедей) и куда лишь изредка имел доступ первосвященник. Взоры молящихся были всегда обращены в сторону Святая Святых.

<sup>23</sup> **Шмитта** — последний год каждого семилетия, в течение которого, согласно библейскому предписанию, земля должна была оставаться необработанной, а долги невзысканными.

<sup>24</sup> **Гутман Иехошуа** (1890 — 1963) — историк, специалист по еврейско-эллинистической литературе. Уроженец Белоруссии, с 1933 г. жил в Эрец-Исраэль. Автор капитального труда "Еврейско-эллинистическая литература".

<sup>25</sup> **Зелоты** (греч., букв. "ревнители") — общее название радикальных течений в освободительном движении последнего столетия эпохи Второго храма, вылившемся в восстание 66 — 73 гг. н. э. Главным центром движения зелотов была Галилея, а затем также и Иерусалим. Наиболее известным из иерусалимских священников-зелотов был Иосиф Флавий, в сочинениях которого и содержится самый обширный материал о зелотах.



<sup>26</sup> **Шалит Аврахам** (1898 — 1979) — историк. Уроженец Галиции, с 1929 года жил в Эрец-Исраэль. Исследователь истории еврейского народа в древности. Изучал, в частности, эпоху царя Ирода и книги Иосифа Флавия.

<sup>27</sup> **Коханим** (ивр.; ед. ч. *кохен*) — представитель священнического рода Ааронидов (потомков Аарона), члены которого в древности совершали службу в Храме.

<sup>28</sup> **Гаоны** (ед. ч. *гаон*, букв. "величие") — титул глав иешив Суры и Пумбедиты в Вавилонии. С конца VI в. и до сер. XI в. (т. наз. период гаоната) гаоны считались у евреев высшим авторитетом в толковании Талмуда и применении его принципов при решении вопросов повседневной жизни.

<sup>29</sup> **Ядин** (Сукеник) **Игаэль** (1917 — 1984) — израильский археолог, военный, общественный и политический деятель, уроженец Эрец-Исраэль. Производил раскопки в различных областях Израиля, в том числе в районе Мертвого моря.

<sup>30</sup> **Авигад** (Райс) **Нахман** (1905 — ?) — израильский археолог, специалист по еврейской эпиграфике.

<sup>31</sup> **Бет-мидраш** (ивр., букв. "дом ученья") — помещение для изучения Торы, часто при синагоге.

<sup>32</sup> **Маргалиот Реувен** (1889 — 1971) — исследователь хасидизма, Талмуда и каббалы. Уроженец Львова, с 1935 г. жил в Эрец-Исраэль. Издал ряд средневековых рукописей, лауреат Государственной премии Израиля за 1957 г.

<sup>33</sup> **Гершом Шолем** (Герхардт, 1897 — 1982) — израильский ученый, крупнейший в мире специалист по каббале и еврейской мистике; лауреат Государственной премии Израиля; возглавлял Израильскую Академию наук. Его книга "Основные течения в еврейской мистике" вышла в русском переводе в издательстве "Библиотека-Алия".

<sup>34</sup> **Села** — слово, часто встречающееся в псалмах. По одной версии, оно отмечает паузу (музыкальную, интонационную) и самостоятельного смысла не несет. По другой, оно означает "веки!"

<sup>35</sup> **Гинцберг Леви** (1873 — 1953) — исследователь Талмуда, истоков Агады, Галахи и литературы гаонов. Уроженец Литвы, с 1899 г. жил в США. Автор семитомного труда "Легенды евреев",

в котором собрал, систематизировал, снабдил историко-филологическим комментарием обширный материал из Талмуда, мидрашей, апокрифов, псевдоэпиграфов, древних переводов и комментариев Священного Писания и т. д.

<sup>36</sup> **Агриппа Первый** (10 до н. э. — 44 н. э.) — царь Иудеи в 41—44 гг. В 41 г., с приходом к власти в Риме Клавдия, Агриппа начал властвовать в Иудее и Самарии — в добавление к территориям, которыми он управлял прежде, — и римское наместничество в Иудее было на время отменено. Агриппа подчеркивал свою приверженность еврейской традиции, и народ видел в нем преемника Хасмонеев.

<sup>37</sup> **Скиния Завета** — переносное святилище, сооруженное евреями после исхода из Египта. Вплоть до постройки Храма было их главным местом отправления культа.

<sup>38</sup> *За грех против святости халы...* — т. е. за несоблюдение заповеди "отделения халы": от теста объемом не менее 1200 см<sup>3</sup> следует отделить часть, которая называется "хала".

<sup>39</sup> *...в дни отлученья...* — во время менструации близость между супругами запрещена.

<sup>40</sup> **Пятнадцатое ава** — народный праздник в Иудее во времена существования Второго храма.

<sup>41</sup> **Урбах Эфраим Элимелех** (р. 1912) — израильский исследователь Талмуда. Уроженец Польши, с 1938 г. живет в Эрец-Исраэль. Лауреат Государственной премии Израиля.

<sup>42</sup> **Гризим** — гора в Самарии, к югу от гор Шхем. Для самаритян гора Гризим самое священное место в Эрец-Исраэль. Именно тут находился самаритянский храм, разрушенный в 129 году до н. э. одним из правителей династии Хасмонеев (см. примеч. 20) Иохананом Гирканом I.



## **КНИГИ ИЗД-ВА "БИБЛИОТЕКА - АЛИЯ"**

1. Леон Юрис. ЭКСОДУС. Книга 1
2. Леон Юрис. ЭКСОДУС. Книга 2
3. Д-р А. И. Кауфман. ЛАГЕРНЫЙ ВРАЧ
4. Сарра Нешамит. ДЕТИ С УЛИЦЫ МАПУ
5. Арье (Лева) Элиав. НАПЕРЕГОНКИ СО ВРЕМЕНЕМ
6. Д-р Е. Хисин. ДНЕВНИК БИЛУЙЦА
7. Макс Брод. РЕУВЕНИ, КНЯЗЬ ИУДЕЙСКИЙ
8. 6 000 000 ОБВИНЯЮТ (Процесс Эйхмана)
9. А. И. Гешель. ЗЕМЛЯ ГОСПОДНЯ
10. НА ОДНОЙ ВОЛНЕ. Еврейские мотивы в русской поэзии
11. Натан Альтерман. СЕРЕБРЯНОЕ БЛЮДО
12. Шаул Черниховский. СТИХИ И ИДИЛЛИИ
13. Теодор Герцль. ИЗБРАННОЕ
14. Ахад-Гаам. ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ
15. Ахарон Мегед. ХЕДВА И Я
16. Яков Цур. И ВОССТАЛ НАРОД
17. Р. и У. Черчилль. ШЕСТИДНЕВНАЯ ВОЙНА
18. ПРИДЕТ ВЕСНА МОЯ. Стихи советского еврея
19. Говард Фаст. МОИ ПРОСЛАВЛЕННЫЕ БРАТЬЯ
20. И. Домальский. РУССКИЕ ЕВРЕИ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ
21. Игал Аллон. ОТЧИЙ ДОМ
22. Юлия Шмуклер. УХОДИМ ИЗ РОССИИ
23. Хана Сенеш. ДНЕВНИК
24. ЕВРЕИ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ (1917---1967)
25. Ш. Й. Агнон. ИДО И ЭЙНАМ. Рассказы, повести,  
главы из романов

26. Элизер Смоли. ОНИ БЫЛИ ПЕРВЫМИ
27. Тувия Божиковский. СРЕДИ ПАДАЮЩИХ СТЕН
28. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА. Книга 1
29. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА. Книга 2
30. А.Итай и М.Нейштат. ЧЕРЕЗ ТРИ ПОДПОЛЬЯ
31. Эли Люксембург. ТРЕТИЙ ХРАМ
32. С.Г.Фруг. СТИХИ И ПРОЗА
33. Р.Губер. КНИГА БРАТЬЕВ
34. ЭРЕЦ-ИСРАЭЛЬ. Географический очерк
35. Дж. и Д.Кимхи. ПО ОБЕ СТОРОНЫ ХОЛМА
36. И.Башевис-Зингер. РАБ
37. Р.Бонди. ЭНЦО СЕРЕНИ
38. Иегуда Галеви. СЕРДЦЕ МОЕ НА ВОСТОКЕ
39. Шломо Цемах. ГОД ПЕРВЫЙ
40. Шаул Авигур. С ПОКОЛЕНИЕМ ХАГАНЫ
41. Ханох Бартов. ВОЗМУЖАНИЕ
42. Ружка Корчак. ПЛАМЯ ПОД ПЕПЛОМ
43. Бернард Маламуд. ПОМОЩНИК
44. ДРУЗЬЯ РАССКАЗЫВАЮТ О ДЖИММИ
45. МОЙ ПУТЬ В ИЗРАИЛЬ. Сборник очерков
46. Моше Натан. БИТВА ЗА ИЕРУСАЛИМ
47. Ицхак Маор. СИОНИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В РОССИИ
48. Ицхак Шенхар. СЫНЫ ЗДЕШНИХ МЕСТ
49. Генри Рот. НАВЕРНО ЭТО СОН
50. СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ И СОЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ  
ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА
51. Моше Шамир. ОН ШЕЛ ПО ПОЛЯМ
52. Ахарон Мегед. ЗА СЧЕТ ПОКОЙНОГО
53. Давид Маркиш. ПРИСКАЗКА
54. МАКОВЫЙ ХОЛМ. Рассказы о жизни в киббуцах
55. Джон Орбах. РИКША
56. Иосеф Гедалия Клаузнер. КОГДА НАЦИЯ БОРЕТСЯ ЗА  
СВОЮ СВОБОДУ
57. Исаак Бабель. ДЕТСТВО И ДРУГИЕ РАССКАЗЫ
58. Проф. И.Слуцкий. ИСТОРИЯ ХАГАНЫ. Книга 1
59. Проф. И.Слуцкий. ИСТОРИЯ ХАГАНЫ. Книга 2

60. **Андре Шварц-Барт. ПОСЛЕДНИЙ ИЗ ПРАВЕДНИКОВ**
61. **Эммануэль Литвинов. ПУТЕШЕСТВИЕ ПО МАЛОЙ ПЛАНЕТЕ**
62. **Владимир (Зеев) Жаботинский. ИЗБРАННОЕ**
63. **Мартин Бубер. ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ**
64. **Макс И. Даймонт. ЕВРЕИ, БОГ И ИСТОРИЯ**
65. **Сол Беллоу. ПЛАНЕТА м-ра СЭММЛЕРА**
66. **ЕВРЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ И РЕЛИГИЯ. Сборник:**  
**И. Кауфман. Библейская эпоха**  
**Л. Финкелстайн. Еврейская вера и претворение ее в жизнь**  
**Ш. Эттингер. Корни современного антисемитизма**
67. **А. Суцкевер. ЗЕЛЕНЫЙ АКВАРИУМ**
68. **АНТИСЕМИТИЗМ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ. Сборник**
69. **СКОПУС. Антология поэзии и прозы писателей-репатриантов из СССР**
70. **Ури Дан. ОПЕРАЦИЯ ЭНТЕББЕ**
71. **Моше Шамир. СВОИМИ РУКАМИ**
72. **Л. Коллинз и Д. Лапьер. О, ИЕРУСАЛИМ!**
73. **М. Новомейский. ОТ БАЙКАЛА ДО МЕРТВОГО МОРЯ**
74. **М. Гесс. РИМ И ИЕРУСАЛИМ**
75. **Ф. Кандель. ВРАТА ИСХОДА НАШЕГО**
76. **Ф. Баазова. ПРОКАЖЕННЫЕ**
77. **А. Шлионский. ГОРЫ ГИЛЬБОА**
78. **Иехуда Бурла. ПОХОЖДЕНИЯ АКАВЬИ**
79. **Х. Н. Бялик и И. Х. Равницкий. АГАДА**
80. **ИСКУССТВО В ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ**
81. **ДВЕ КОНЦЕПЦИИ ЕВРЕЙСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ:**  
**Б. Динур. Исторические основы возрождения Израиля**  
**С. Дубнов. Письма о старом и новом еврействе**
82. **ЕВРЕЙСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ПОЭЗИЯ В ИСПАНИИ**
83. **Х. Бартов. ВЫДУМЩИК**
84. **Гилель Бутман. ЛЕНИНГРАД — ИЕРУСАЛИМ С ДОЛГОЙ ПЕРЕСАДКОЙ**
85. **Жак Дерожи. ТАЙНА СУДНА "ЭКСОДУС-1947"**

86. Цивья Любеткин. В ДНИ ГИБЕЛИ И ВОССТАНИЯ
87. М.Стейнберг. ОСНОВЫ ИУДАИЗМА
88. А.Кестлер. ВОРЫ В НОЧИ
89. Я СЕБЯ ДО КОНЦА РАССКАЗАЛА. Сборник стихов
90. Ада Серени. КОРАБЛИ БЕЗ ФЛАГОВ
91. Иехуда Атлас. ХОТЬ НА ВИСЕЛИЦУ
92. М.Стейнберг. КАК СОРВАННЫЙ ЛИСТ
93. Н.Полетижа.ВИДЕННОЕ И ПЕРЕЖИТОЕ
94. Эли Визель. ЛЕГЕНДЫ НАШЕГО ВРЕМЕНИ
95. Альбер Мемми. ОСВОБОЖДЕНИЕ ЕВРЕЯ
96. Шломо Авинери. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ  
В ЕВРЕЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
97. МЫ НАЧИНАЛИ ЕЩЕ В РОССИИ. Воспоминания
98. Хаим Градз. АГУНА (БЕЗМУЖНЯЯ ЖЕНА)
99. Луи Финкелстайн. РАББИ АКИВА
100. Хаим Вейцман. В ПОИСКАХ ПУТИ. Книга 1
101. Хаим Вейцман. В ПОИСКАХ ПУТИ. Книга 2
102. Муня М.Мардор СЕКРЕТНАЯ МИССИЯ
103. Феликс Розинер. СЕРЕБРЯНАЯ ЦЕПОЧКА
104. Владимир Лазарис. МОЯ ПЕРВАЯ ВОЙНА
105. Михаэль Бар-Зохар. БЕН-ГУРИОН. Биография. Книга 1
106. Михаэль Бар-Зохар. БЕН-ГУРИОН. Биография. Книга 2
107. ИВРИТ — ЯЗЫК ВОЗРОЖДЕННЫЙ. Сборник статей
108. Ахарон Аппельфельд. ПОРА ЧУДЕС
109. Гилель Бутман. ВРЕМЯ МОЛЧАТЬ И ВРЕМЯ  
ГОВОРИТЬ
110. Голда Меир. МОЯ ЖИЗНЬ. Книга 1
111. Голда Меир. МОЯ ЖИЗНЬ. Книга 2
112. Василий Гроссман. НА ЕВРЕЙСКИЕ ТЕМЫ. Книга 1
112. Василий Гроссман. НА ЕВРЕЙСКИЕ ТЕМЫ. Книга 2
113. В ОТКАЗЕ. Сборник
114. Гершом Шолем. ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКЕ. Книга 1
115. Гершом Шолем. ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКЕ. Книга 2
116. Эфраим Урбах. МУДРЕЦЫ ТАЛМУДА

117. В ПОИСКАХ ЛИЧНОСТИ. Сборник рассказов  
современных израильских писателей
118. Владимир (Зеев) Жаботинский. ПОВЕСТЬ МОИХ ДНЕЙ.  
Воспоминания
119. Оскар Минц. ПРИЗМЫ
120. Игал Аллон. ЩИТ ДАВИДА
121. Моше Даян. ЖИТЬ С БИБЛИЕЙ
122. Иерухам Кохен. ВСЕГДА В СТРОЮ. Записки израильского  
офицера
123. Исраэль Таяр. СИНАГОГА — РАЗГРОМЛЕННАЯ,  
НО НЕПОКОРЕННАЯ
124. Виталий Рубин. ДНЕВНИКИ. ПИСЬМА. Книга 1
125. Виталий Рубин. ДНЕВНИКИ. ПИСЬМА. Книга 2
126. Анита Шапира. БЕРЛ. Книга 1
127. Анита Шапира. БЕРЛ. Книга 2
128. Хаим Гвати. КИББУЦ: ТАК МЫ ЖИВЕМ
129. Виктория Левитина. РУССКИЙ ТЕАТР И ЕВРЕИ. Книга 1
130. Виктория Левитина. РУССКИЙ ТЕАТР И ЕВРЕИ. Книга 2
131. Януш Корчак. ИЗБРАННОЕ
132. Ашер Бараш. ИСТОРИЧЕСКИЕ НОВЕЛЛЫ
133. Ицхак Орен (Надель). МОЯ КАМЕНОЛОМНЯ
134. Андрэ Неер. КЛЮЧИ К ИУДАИЗМУ
135. Ицхак Зив-Ав. ГОВОРЯТ, ЕСТЬ СТРАНА...
136. Эрбер Ле Поррье. ВРАЧ ИЗ КОРДОВЫ
137. ГОСУДАРСТВО ИЗРАИЛЬ. Становление и развитие.  
Книга 1
138. ГОСУДАРСТВО ИЗРАИЛЬ. Становление и развитие.  
Книга 2
139. ИЗРАИЛЬ. Географический справочник
140. Шломо Гилель. С ВЕТРОМ ВОСТОКА
141. М. Бейзер. ЕВРЕИ В ПЕТЕРБУРГЕ
142. Абба Ковнер. КНИГИ СВИДЕТЕЛЬСТВ
143. Авигдор Шинан. МИР АГГАДИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
144. Давид Роскес. ВОПРЕКИ АПОКАЛИПСИСУ
145. Томас Манн. О НЕМЦАХ И ЕВРЕЯХ
146. Рамбам (Маймонид). ИЗБРАННОЕ. Книга 1



147. Рамбам (Маймонид). ИЗБРАННОЕ. Книга 2
148. И. Ахарони, Б. Ротенберг. ПО СЛЕДАМ  
ЦАРЕЙ И БУНТАРЕЙ
149. И. Гутман, Х. Шацкер. КАТАСТРОФА И ЕЕ  
ЗНАЧЕНИЕ
150. Амос Эттингер. СЛЕПОЙ ПРЫЖОК
151. Феликс Кандель. СЛОВО ЗА СЛОВО
152. Ицик Мангер. ЖИЗНЬ В РАЮ
153. Леон Юрис. МИЛАЯ, 18. Книга 1
154. Леон Юрис. МИЛАЯ, 18. Книга 2
155. Коннор О'Брайен. ОСАДА. Книга 1
156. Коннор О'Брайен. ОСАДА. Книга 2
157. Давид Шахар. ЛЕТО НА УЛИЦЕ ПРОРОКОВ
158. Владимир (Зеев) Жаботинский. САМСОН НАЗОРЕЙ
159. И. Башевис-Зингер. СБОРНИК РАССКАЗОВ
160. Владимир (Зеев) Жаботинский. ПЯТЕРО
161. Малькольм Хэй. КРОВЬ БРАТА ТВОЕГО
162. А. Эйнштейн. О СИОНИЗМЕ
163. И. Константиновский. СУДНЫЙ ДЕНЬ
164. СКОПУС — II. Сборник произведений израильских  
литераторов, пишущих по-русски
165. Р. Зернова. ИЗРАИЛЬ И ОКРЕСТНОСТИ.  
Сб. рассказов
166. П. Пели. ТОРА СЕГОДНЯ
167. Р. Маркус, Г. Козн, А. Галкин. ТРИ ВЕЛИКИХ ЭПОХИ  
ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ
168. С. Кац. ЕВРЕЙСКИЕ ФИЛОСОФЫ
169. Э. Луз. ПЕРЕСЕКАЮЩИЕСЯ ПАРАЛЛЕЛИ
170. Яков Кац. КРИЗИС ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ
171. ИЗРАИЛЬСКАЯ НОВАЯ ПОЭЗИЯ. Сб. переводов

\* \*  
\*

## МОЛОДЕЖНАЯ СЕРИЯ

1. Рут Сэмюэлс. ПО ТРОПАМ ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ
2. Дорит Оргад. МАЛЬЧИК ИЗ СЕВИЛЬИ
3. Ури Орлев. ОСТРОВ НА ПТИЧЬЕЙ УЛИЦЕ
4. Амос Оз. СУМХИ
5. Шмуэль Хуперт. ЛЬВЫ В ИЕРУСАЛИМЕ
6. Й. Сегал. ТАК ПОСТУПАЛИ НАШИ МУДРЕЦЫ
7. Яэль Розман. МОЙ РОМАН С БЕН-ГУРИОНОМ И ПНИНОЙ
8. Двора Омер. ПЕРВЕНЕЦ ДОМА БЕН-ИЕХУДЫ
9. Сами Михазль. ПАЛЬМЫ В БУРЮ
10. Шмуэль Авидор-Хакохен. И СОТВОРИЛ БОГ...
11. Двора Омер. ЛЮБИТЬ ДО КОНЦА
12. Юрий Суль. ПАРТИЗАНЫ ДЯДИ МИШИ
13. Ицхак Ной. РОН И ДЖУДИ
14. И. Башевис-Зингер. ГАСНУЩИЕ ОГНИ. Сборник рассказов и сказок для детей
15. Эстер Файн. ХАДАС
16. Н. Гутман и Э. Бен-Эзер. МЕЖ ПЕСКАМИ И НЕБЕСНОЙ СИНЬЮ
17. СЧАСТЬЕ, ЧТО Я — ЭТО Я! Антология израильской детской поэзии и прозы. Том I
18. СЧАСТЬЕ, ЧТО Я — ЭТО Я! Антология израильской детской поэзии и прозы. Том II
19. Одед Бецер. НЕОБЫКНОВЕННОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ ВО ВРЕМЕНА БАР-КОХБЫ
20. Давид Шахар. ТАЙНА РИКИ
21. Абба Эвен. МОЙ НАРОД. Том I
22. Абба Эвен. МОЙ НАРОД. Том II
23. Мартин Гилберт. АТЛАС ПО ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА
24. Гила Альмагор. ДЕВОЧКА СО СТРАННЫМ ИМЕНЕМ
25. Тамар Бергман. ПО ШПАЛАМ

**ТРЕБУЙТЕ КНИГИ  
ИЗДАТЕЛЬСТВА  
"БИБЛИОТЕКА—АЛИЯ"  
ВО ВСЕХ МАГАЗИНАХ  
РУССКОЙ КНИГИ**

**Наши книги можно заказать**

**также по адресу:**

**Р.О.В. 4140**

**91041 Jerusalem**

**Israel**

